



ورو .
٨ . جمع .

حاجی اسمعیل منادیه







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وضع لكل شئ ميزانا قويما واوضح به الكامل عن الناقص قسطاسا مستقيما وشرف الانسان افاضة انوار تجليات الجلية عرفانا وافادة اسرارا لبطون وحقايق الظواهر شهودا وتبيانا بالهامهم جلايا الامور ليطلعوا بها على الخبايا وارشادهم ببصائرهم الى الحق ليشاهدوه فى المرايا وميز بتعليم البيان بانطاق مافى كنوز الضمائر وتمكينه من الغوص فى بحار الانظار الى كل لؤلؤ غائر واوجب على راكب سفن الاستدلال ان يرسوها على معدن معرفة الجلال وان يقوموا فى توحيد ذاته وصفاته ينفى المثال وفى التنزيه عمايشين قدس ذاته باثبات كل كمال والصلوة والسلام على من قام باقسط الموازين وبالتى هى احسن جادل المجادلين والى طريق السواء هدى مانطق فيما جاء به عن الهوى ان هو الا وحى يوحى علمه شديد القوى وحل على تهذيب مكارم الاخلاق وخلق باخلاق الخلاق وعلى آله واصحابه الذين دلوا على دقائق العلوم والحكم وسلوا سيوف العدل على من ظلم وبعد فيقول الفقير الى الله الغنى اسمعيل ابن الشيخ مصطفى بن الشيخ محمود الكلنبوى ستر هم العفو بعفوه الجلى وجعلهم تحت لواء حبيبه الصفى لما وجب معرفة الحق فى كل آوان لاجل استكشاف كنوزها خلق الثقلان كانت انسى مآرب اولى النهى بحيث تطلب الى الصين بل الى سدرة المنتهى ولكن غلب على شوارعها





قواطع الامانى من البرايا واستولى على مناهجها روادع قضبان المنايا حتى سالت اباطحها باعناق المطايا ولا يطلع الا البطل المحامى وطلاع الثنايا ومتسلحا بعقد منطقة المنطق الذى هو خادم العلوم بل نطاق كل متشنت على العموم فلذا انصف المص كتابا مهذبا فى فن المنطق والكلام وجعل المنطق مقدمة للكلام اصل المرام ودون اليه المحقق الدوانى اجلة الايادى والنعم وماحرره من قصب السبق مالا يسعه الرقم فكان شرحا متينا اجل قدره بين الاعلام حاويا على نفائس الابحاث كاشفا عن غياهب الاوهام لكن غموض ابحاثه جعله رفيع الشان بحيث لاينا له كل محاول الابذيان البيان فلحل معاقده وفتح مغالقه نصره ابو الفتح من بين الابطال هو ركاب لصعاب الوقايع ذوات الاهوال وبالغ فى فتح مغلقات الابواب كم جرح جنود الوهم وعدل جيوش الالباب وكثر فى معاركه تلافى اراء الفرسان واثار عليهم جيادهم عثير الميدان فاغبر بحيث يقال كان لون ارضه سماؤه واظلم حتى لاينجلى لاولى الابصار ارجاؤه وكم من ناصرى الحق عثروا لما غطى عنهم مزالق اقدامهم وغلبوا لما احتجب عنهم اعوانهم وانصارهم فلنصرة الحق والسداد واختلسنا فرصة من بين الشداد ومن الله العون والامداد واليه المرجع والمعاد قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام التهذيب التنقيح بحذف الزوائد والمنطق والكلام مترادفان هو مايتكلم به او المنطق مصدر ميمى بمعنى النطق على مافى القاموس فيحتمل ان يكون عطف الكلام على المنطق من عطف الحاصل بالمصدر على المصدر او عطف الكلام النفسى على الكلام اللفظى او بالعكس بناء على ان الذكر بالكسر اعم من الذكر القلبى بالضم ووح افراد الضمير فى توشيحه لان توشيح احدهما توشيح الاخر ويحتمل ان يكون عطف تفسير على ان يكونا باحد هذه المعانى ويؤيده افراد الضمير وفائدة العطف على كل تقدير تكميل الايهام المطلوب ههنا

لان الرسالة فى علمى المنطق والكلام فالمعنى المتبادر القريب هو العلمان المذكوران لكن اريد بهما المعنى البعيد اللغوى رعاية للتورية والايهام المذكور فى علم البديع ولاجل هذا الايهام عبر عن التخلص عن كل عيب بلفظ التهذيب الذى هو اسم الرسالة تعبيرا مجازيا من ذكر الخاص وارادة العام لان توشيحه بذكر المفضل المنعام كناية عن تصديره بالحمدلة وهو يخلصه عن جميع المعايب سواء كانت من جهة اشتماله على الحشويات اوعلى الاخلال كما دل عليه حديث الابتداء بالحمد ويمكن ان يراد بهما العلمان المذكوران لكن يأباه امران احدهما افراد الضمير لان توشيح احد العلمين ليس توشيح الاخر ولامستلزما له الا ان يكون الافراد اشارة الى كفاية الحمد الواحد بمجموعهما من حيث المجموع فيما اذا جمعا فى كتاب واحد كما فعله المص واما جعل الافراد باعتبار التأويل بكل واحد فمع انه بعيد يحتاج الى جعل تصدير المجموع تصديرا لكل منهما وهو بعيد وثانيهما ان الالفاظ الواقعة فى الخطب يليق ان تحمل على معانيها اللغوية مهما امكن لان الخطب منسوجة على البلاغة المعتبرة فى كلام البلغاء من العرب واللائق المعانى اللغوية ثم اضافة التوشيح والتهذيب ان جعلنا من اضافة الصفة الى الموصوف اى الكلام المهذب ههنا هو الكلام الموشح بالحمد فلا كلام فى صحة الحمل وان جعلنا من اضافة المصدر المعلوم او المجهول الى مفعوله او الى نائب فاعله فلا يصح الحمل اذ التوشيح زيادة شئ لا حذف الزوائد ولا التخلص عن المعائب الا ان يكون الحمل المذكور محمولا على ادعاء العينية للمبالغة من حيث ان توشيحه بالحمد يخلصه عن البتر والنقصان كما نطق به حديث الابتداء بالحمد او من حيث انه لكونه شكرا له تعالى فى مقابلة افضاله يكون سببا لازدياد النعم التى من جملتها كون كتابه مهذبا مخلصا من المعائب كما نطق به القرأن وعلى التقديرين يكون الحمل من حمل السبب على المسبب تنبيها على قوته فى السببية هذا والتوشيح تعليق الوشاح بين عاتق المرأة وكشحها والوشاح اديم مرصع بالجواهر





ففى الكلام استعارتان مكنيتان احدهما تشبيه الكلام بالمرأة الحسناء فى ميل النفوس اليها لما فيهما من دقايق الحسن والاخرى تشبيه ذكر المفضل بالوشاح فى تكميل الحسن به واثبات التوشيح قرينة لهما استعارة تخييلية ولا بأس فى ان يكون شئ واحد قرينة لاستعارتين المكنيتين معا وان لم يصرح فى كتب القوم او فى الكلام استعارة تمثيلية حيث شبه حال من يصدر كلامه بالحمد بحال من تزين امرأته بالوشاح وكانه قال تهذيب المنطق والكلام توشيح الحسناء بالوشاح الا انه حذف من جانب المشبه به لفظا المرأة والوشاح واقتصر على التوشيح كما ذكره الشريف فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فى بحث الاستعارة من حاشية المطول ثم المفضل المنعام كناية عن الله تعالى ولم يذكر اسم الجلال للتعيين لانهما صيغتان موضوعتان للمبالغة فهما بمعنى كثير الفضل والانعام وذكره كناية عن الحمد له تعالى وتوشيحه به عبارة عن التصدير به لان الوشاح لما كان زينة الصدر دل التوشيح على ذكره فى صدر الكلام واوله ففيه تلميح الى حديث الابتداء بالحمد ثم ان مراده ما دل عليه الحديث من ان التهذيب والتخلص عن المعائب لا يكون الا بالتوشيح المذكور كما هو المستفاد من اضافة المصدر لانها تفيد العموم فيما تجرد عن قرائن التخصيص فتفيد فى هذا المقام الخطابى ان كل ما هو تهذيب الكلام فهو يحصل بالتوشيح المذكور فلو كان هناك تهذيب بغير التوشيح لبطل تلك الكلية فالحصر لازم لصدقها فان قلت تعليق الذكر بالمفضل يدل على علية مأخذ الاشتقاق الذى هو الافضال فيفيد الكلية ان كل تهذيب بتصدير الحمد المعلل بالافضال والانعام مع ان بعض التهذيب بتصدير الحمد الغير المعلل بذلك بناء على ان الحمد الذى امرنا بتصديره اعم من ان يكون فى مقابلة الانعام اولا كما يأتى قلت هذا اشارة الى انه لا يمكن وقوع حمد من العباد الا فى مقابلة افضاله تعالى عليهم او مأخذ الاشتقاق بجعله علة للحكم بالتوشيح لا للذكر الذى هو الحمد بقى كلام هو ان الشارح اخبر بوجوب التوشيح

فى التهذيب ولم يعمل بما قاله الا ان يقال اخباره متضمن لوصفه تعالى على جهة التعظيم بان الحمد لله تعالى مما يتوقف عليه كل تهذيب وذلك الوصف هو عين الحمد او نقول ذلك الكلام وان كان خبرا فى الاصل الا انه استعمل ههنا فى انشاء الحمد الذى هو لازمه لما عرفت من حديث تضمنه الوصف بالجميل ليخرج عن عهدة قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون على ان اطلاق المفضل المنعام عليه تعالى وصف بكثرة الافضال والانعام على سبيل التعظيم وقد وقع فى اول كلام من الكتاب وترشيحه بالصلوة والسلام الظ انه بالرفع عطف على التوشيح والضمير للمنطق والكلام او لذكر المفضل وان اتباع التصلية والتسليم مما يزين الحمد او للتوشيح لان ذلك الاتباع كما يزين نفس الحمد يزين التصدير به او للتهذيب ان حمل الترشيح على معناه الحقيقى الذى هو التربية والتقوية كما فى الصحاح لان ذلك الاتباع يقوى التهذيب الحاصل بمجرد الحمد وام التفكيك سهل لكن تخاوعنه الاحتمال الاول وهو حافظ للتشبيه الاول فانه متضمن لتشبيه التصلية والتسليم بجوهرين اخرين يزين بهما الحسناء بعد تزيينهما بوشاح الحمد ويتجه على الكل ان عطف الترشيح ان لوحظ بعد ربط التوشيح وحمله على التهذيب افاد استقلال التصلية والتسليم فى التهذيب كالتحميد وليس كذلك وان لوحظ قبله افاد عدم استقلال شىء من المحامد بناء على الحصر المستفاد من اضافة المصدر وليس كذلك اذ تصدير الكتاب بالبسملة والحمدلة كاف فى خلوصه عن البتر والنقصان ولذا اورد حديثا الابتداء بهما ولم يرد شىء فى وجوب التصدير بالصلوة والسلام وكذا الكلام اذا عطف الترشيح بالجر على ذكر المفضل اللهم الا ان يراد التهذيب الاكمل الحاصل بمجموع الامور الثلثة اعنى التحميد والتصلية والتسليم اذ كمل الكلام على الادعاء ولك ان تقول الترشيح بالرفع مبتداء وبالصلوة خبره والجملة الاسمية معطوفة على الجملة الاولى فلا يتجه ذلك لكنه بعيد جدا ثم ان الصلوة والسلام بمعنى التصلية والتسليم كما اشرنا





لا بمعنى الرحمة والسلامة اذ لا معنى الترشيح الكلام بهما بان يجعل جزأ من الكتاب لانهما ليسا من مقولة الالفاظ او النقوش او المسائل لهذا الكتاب ولما كان الترشيح فى الاصل بمعنى التقوية دل على معنى ذكرهما بعد الحمد اذ التقوية مسبوقة بما يقوى ويتوجه على الشارح ههنا ايضا مثل ما سبق من ان هذا الكلام ليس تصلية وتسليما على صفوة الانام سواء حمل على الاخبار او على الانشاء اما على الاول فظ واما على الثانى فلانه انشاء تعظيم للنبى عليه السلام بان التصلية والتسليم عليه عليه السلام مما يزين الكلام ويهذبه لا انشاء طلب الرحمة والسلامة بل هو على كلا التقديرين متضمن لوصفه عليه السلام بالجميل على جهة التعظيم فيكون حمدا له ويدفع ذلك بمثل ما سبق ايضا قوله على صفوة الانام اى على الصافى والخالص عن المعائب من جنس الخلق فالاضافة بيانية لان بعض الخالص ليس بمخلوق كذات الله تعالى وصفاته وبعض المخلوق ليس بخالص وهو ظ وقد اجتمعا فى النبى عم فبينهما عموم من وجه قوله الغر الكرام يحتمل ان يكون مصدرا بمعنى ضد الذل وصفوا به مبالغة والمرام الاعزة ويحتمل ان يكون جمع الاغر الذى هو فى الاصل الفرس الذى فى جبهته غرة وهى بالضم بياض فى جبهة الفرس ثم استعير لكل واضح معروف على سبيل الاستعارة الاصلية والتبعية اذ قد شبه شرفهم الممتاز بعزة النجايب فى الوضوح والامتياز وفى استلزامه النجابة واحراز قصب السبق فى مضمار العلوم والاعمال والاخلاق والكرام جمع كريم اما من الكرم لانهم منعمون علينا بعلم الشريعة واما من الكرامة عند الله تعالى والظ انهما صفتان لمجموع الال والاصحاب ثم لا يخفى ما فى هذه الفقرات من المحسنات كبراعة الاستهلال فى التهذيب والمنطق والكلام والجناس بين التوشيح والترشيح والموازنة مع ما اشرنا من الايهام قوله فهذه عجالة نافعة اقول العجالة بضم العين المهملة ما تعجله من طعام اوغيره لكن الاليق بعطف الغلالة عليها تخصيصها بالطعام ومعنى تنكيرها وتنكير ما تلوها

انها تأليف غريب غيرما يتعارفه الناس كما ذكروا في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة على مايشهدبه سياق كلامه واما توصيفها بالنفع فلدفع ما اوهمه عنوان العجالة عن عدم الوفاء فمراده بالنفع هو الوفاء الذى هو النفع الكامل قوله وعلالة رايعة الغلالة بضم الغين المعجمة الماء القليل الذى يظهر على وجه الارض تارة ويخفى تحتها تارة اخرى كذا قيل لكن لم نجده فى كتب اللغة الا الغلل على وزن الطلب ولعله وجد والاولى انها بضم العين المهملة وهى ما حلب من اللبن بعد الضيقة الاولى فان الناقة وامثالها تحلب اولا ثم يرسل اليها رضيعها ليجتمع اللبن فى ثديها ثم تحلب حلبة ثانية ويفعل ذلك مرارا فالمجتمع فى ثديها بين الحلبتين الاولين هو الفيقة الاولى واللبن الحاصل فى الحلبة الثانية هو العلالة ففيه تشبيه نفسه بالناقة الحلوبة والطالب برضيعها والعلم باللبن وهذا الكتاب باللبن القليل الحاصل فى الحلبة الثانية لانه اقل مما فى الفيقة الاولى وفيه اشارة الى انه كان بالتماس الطلبة والحاحهم والرايعة اما من الروع بمعنى الاعجاب اومن الريع بمعنى النمأ والزيادة او بمعنى تبريد حرارة العطش تروى غليل طالبى ضاعة الميزان الذى هو الغنأ الحاصل للعطشان عقيب شرب الماء وبناء الافعال للتعدية فالارواء بمعنى الاغناء عن شرب الماء والغليل فعيل من الفعلية بضم الغين المعجمة العطش اوشدته والصناعة الملكة الحاصلة للنفس من المزاولة والتدرب فان حملت على ملكة العمل فاضافتها الى الميزان الذى هو علم المنطق او ملكته اومسائله من اضافة المسبب الى السبب وكذا اذا حملت هى على ملكة العلم والميزان على ادراكات المنطق اومسائله وان حملت على ما حمل عليه الميزان فالاضافة من قبل شجر الاراك والجملة صفة الغلالة اواستينافية مسوقة لتعليل الحكم بالعلالة الرايعة وتشفى عليل السائقين الى مساق البرهان من الشفاء يقال شفاه الله تعالى من مرضه لا من الاشفاء المتعدى بكلمة على لانه بمعنى القرب يقال اشفى على الموت اى قرب منه ولا من المتعدى بدونها لانه





جعل الشئ شفاء يقال اشفا الله تعالى علا اى جعله شفاء له والعليل من العلة بمعنى المرض والسائقين يحتمل ان يكون من السوق كما فى عامة النسخ فح لابد من التوجيه اما بحذف المفعول اى السائقين انفسهم ومطاياهم الى مساق البرهان وميدانه اوالسائقين الطلبة الى مساق البرهان اوالبرهان الى مساقه واما باسناد ما بنى للفاعل الى المفعول به كعيشة راضية اى الذى ساقهم الحاجة اوخفأ المط اوسائق اخر الى مساق البرهان واما بان يحمل على معنى السالكين لان السوق يستلزم سلوك السائق ويحتمل ان يكون من السبق اى الذين سبقوا الى مساق البرهان فيستغنى عن التكلف والعل المراد من عليل الطالبين مستعدهم لفهم ما فى كتابه وهو الطالب الذكى الذى لايقنعه شئ قليل ولذا خص الارواء بالقليل ومن عليل السائقين الذين هم المستدلون على المطالب اليقينية من اتصف بعلم غير مطابق ولاجل ان جهله جهل مركب وجهل الطالب بسيط شبه جهله بالعلة والمرض وجهل الطالب بالعطش الذى هو دون المرض فى المنع عن الوصول الى المط الاهم قوله ولم التفت الى ما اشتهر اى من حيث هو اشتهر بل اتبعت الحق اينما كانوا فالحق احق بالاتباع اى لان الحق اليق بان يتبع به مما اشتهر فالفاء للتعليل وكذا فيما بعد وجملة لم التفت استيناف سوق لبيان علة الارواء والشفاء وعلة كونها عجالة غريبة نافعة وغريبة رايعة وحدها اوموصوفة بالارواء والشفاء فان قلت اما ان يعم ما اشتهر من الحق كما هو الواقع او يخصص بالباطل بقرينة مقابلته للحق فعلى الاول يلزم تفضيل الحق على نفسه فى لياقة الاتباع به وهو بط وعلى الثانى يلزم مشاركة الباطل مع الحق فى تلك اللياقة بناء على ان صيغة افعل التفضيل دالة بالوضع على اشتراك المفضل والمفضل عليه فى اصل الفعل مع انه لالياقة فى الباطل قلت نختار الاول ونمنع لزوم التفضيل على نفسه اما بناء على ان المراد من الحق والمشهور جنسهما ولا يلزم من تفضيل الجنس على الجنس تفضيل كل فرد من الاول على كل فرد من الثانى كما فى قولهم

الرجل خيرمن المرأة مع ان من النساء من هى خيرمن كثيرمن الرجال كازواج النبى عم واما بناء على ان قيد الحيثية معتبرة فى كل ما اشتهر كما شرنا فالمعنى لم التفت الى ما اشتهر لاجل اشتهاره اذ الحق احق بالاتباع به من المشهور من حيث هو مشهور ومن البين ان اتباع الحق المشهور لاجل كونه حقا اليق من اتباعه لاجل كونه مشهورا بين القوم او نختار الثانى ونمنع لزوم المشاركة بناء على جواز ان يستعمل افعل التفضيل ههنا فى التباعد بينهما فى اصل الفعل بمعنى ان الحق ابعد من المشهور الباطل فى وصف لياقة الاتباع لان فى الحق لياقة بالغة ولا لياقة فى الباطل فبين المرتبتين بعد بعيد كما قالوا مثل فى الله اكبر وامثاله ولم اجد على ما ذكر فى كتب القوم عطف على لم التفت الى ما اشتهر والجمود كدخول انعقاد المايع بسبب البرد وهو ضد الذوب ويقال جمد الماء اى اقام كذا فى المختار فان كان بمعنى لم اقم عليه فيمكن ان يكون كناية عن عدم الاتيان وعدم الملاحظة والالتفات اليه اصلا وان يكون كناية عن عدم الوقوف عليه بعد الاتيان اليه فالمعنى ح لم اقف عليه بل جاوزته الى ان اجد الحق ان كان ما ذكر باطلا وان كان بمعنى لم اكن جامدا عليه فيحمل على الثانى فقط فح فى الكلام استعارة بالكناية حيث شبه نفسه بالماء الجارى الكثير الذى لا يتأثر ولا يتجمد بادنى برودة فى المقام وشبه صعوبة المقام بالبرودة فى منع الجواز والقرينة عليهما اثبات الجمود وفيه تعريض للذين قلدوا اعناقهم ربقة التقليد حيث شبههم الماء القليل المتأثر بادنى برودة فيتجمد ويمكن ان يحمل ما ذكر على ما ذكر انفا من الحق اى لم اقف على الحق الذى هو اصل الحكم بل ضممت اليه فوائد اخرى فلمسلك النظر اتساع اى اذ المسلك جنس النظر اتساع فلا ينبغى الجمود على ما ذكر او المسلك النظرى اتساع اذ قد وسعه الله تعالى بمحض لطفه فاتسع بحيث كان ساحته اوسع من ساحة انظار القوم وافكارهم بل مخضت النصح النصيح اضراب عن عدم الالتفات والجمود والاولى ان يكون بطريق الترقى اذ الاضراب





بدون الترقى ملحوظ قبل التعليلين كما اشرناه والتمخيض كالامحاض جعل الشىء محضا خالصا يقال امحضه الحب ومحضه اى اخلصه والمعنى جعلت النصح النصيح محضا خالصا بحيث لا يشوبه غيره سواء لم يكن ذلك الغير نصحا اصلا اوكان نصحا غير نصيح لقصد المبالغة وتلخيص مراده اخذت ما هو كثير النفع واعرضت عما هو قليل النفع وما لا ينفع يعتد به له لان توصيف النصح بالنصيح لقصد المبالغة فيدل على النصح الابلغ اما على طريق الاسناد المجازى كما فى قولهم جد جده واما على طريق التجريد البديعى لانه لكماله ينتزع منه نصح اخر فنصح احدهما للاخر وهو الظ فى قولهم ظل ظليل واحرى للاحر ومخضت عن زبد الحق الصريح المخض بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة كالفلس تحريك اللبن فى الممخضة ليأخذ زبده والممخض بالكسر الة المخض والمخيض والممخوض اللبن الذى اخذ زبده وتعديته بعن لضمن معنى الاخذ فحاصل كلامه حركت زبد الحق الصريح فى الممخضة اخذا عنه الزبد ولك ان تحمل المخض على لازمه الذى هو اخذ الزبد عن زبد الحق الصريح وعلى كل تقدير ففى الكلام دلالة على ان ما كتبه من الحق منقح بمرتبتين والتكرار كناية عن المبالغة فى التنقيح بطرح ما هو قليل النفع كالمخيض لا الحصر فى الاثنين كما ذكروا فى قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين الاية فقد بان ان قوله ومخضت من الثلاثى اذ يقال مخض اللبن من باب قطع كما فى المختار وغيره وما قيل هو من التمخيض وبناء التفعيل للازالة كما فى قولهم قشرته اى ازلت قشره والمعنى ههنا ازلت المخيض عن زبد الحق الصريح فنعم التوجيه لو ساعده اللغة لان مجىء التفعيل للازالة ونحوها سماعى لا يقاس عليه ولذا ينسب المولدون فى قياسهم فى امثاله الى الخطأ ولم نجد التفعيل من هذه المادة للازالة فى كتب اللغة وانما هو بمعنى الطلق وهو وجع بطن المرأة قبل الولادة يقال مخضت المرأة تمخيضا اى اخذها الطلق كذا فى القاموس وغيره

على انها انما تجئ لازالة اصله ولبس المتمحض مأخوذا من المحيض بل
من المحض والزبد كالطلب مايقذفه الماء والبعير والفضة وغيرها فزبد
اللبن مايجمع عليه قبل الطبخ وهو بعد الطبخ زبدا كشعل وهوجنس
يقع على القليل والكثير ويفرق واحده عن كثيره بالتاء فيقال زبدة
كتمر وتمرة وهو جائز ههنا ايضا واضافته الى الحق على التقديرين
امالامية لكونه مستعارا عن خلاصة الحق او بيانية على ان يكون من اضافة
المشبه به الى المشبه كلجين الماء اى عن الحق الذى هو كالزبد وصراحة
الحق كناية عن ظهوره عنده اوعند اولى الباب بحيث لايستبه فى كونه
حقا وفى هذه الفقرة استعارة تمثيلية حيث شبه حال نفسه فى التنقيح بحال
من يمحض اللبن لاضافة مع انى امليتها بالاستعجال كلمة مع ظرف
لغو للافعال السابقة على سبيل التنازع اومستقر حال من فاعلها والاملاء
الكتابة واصله الاملال والضمير للعجالة اما من غير تأويل ان كانت
عبارة عن النقوش اوبتأويل بمثل الاستخدام اوحذف المضاف اى
امليت دوالها ان كانت عبارة عن الالفاظ والمسائل لايقال هذا تكرار
لما افاده العجالة لانا نقول الظ فيما سبق تشبيه كتابه بالعجالة فى القلة
لافى العجلة ولوسلم فههنا زيادة معنى هو ان تلك العجلة كانت يطلب
الزكى ولوسلم فانما يتوجه ذلك لوكان المراد التقييد بمطلق الاستعجال
لااذاكان التقييد بالاستعجال الواقع على طريق الارتجال هوابتداء الشئ
من غير تهيئة قبله ولعل مراده كتبتها بلاتسويد وقديجئ الارتجال بمعنى
التكلم من غيرتأمل ومنه الاعلام المرتجلة الموضوعة لمعانيها العلمية بدون
رعايته مناسبة بينها وبين معانيها الاصلية ولعل فائدة التقييد بالاستعجال
هى الاعتذار عما يرجى وقوعه من الخطأ والخلل اذالانسان تسمى النسيان
فى كل حال لاسيما اوان الاستعجال حال اشتغال بعض من له توقد فى الذكاء
واشتعال الاول من الشغل بالغين المعجمة والثانى من شعلة النار بالعين
المهملة والتوقد التهاب النار والذكاء بالذال المعجمة حدة العقل وهو اما





عطف على الذكاء اوعلى التوقيد وعلى التقديرين فيه مبالغة فى ذكائه
حيث جعل له توقدا فى الذكاء لا فى العقل لكن على الثانى يلزم اختلاف
الاسجاع فى حركة الروى الا ان يكون موقوفة على السكون ولعل فائدة
هذا التقييد بيان ماعلق عليه العجالة من قسم المنطق من التهذيب
على وجه يتضمن الاشارة الى سبب الاستعجال اوالى سبب كمال الاهتمام
بمنطق التهذيب الذى هوالعلم فى رشاقة الترتيب متعلق باشتغال
الذكى اى بقسم المنطق من قسمى رسالة التهذيب وفى اطلاق المنطق
عليه ادعاء انه حاو بجميع مسائله كانه عينه وقوله الذى هوالعلم صفة
التهذيب لا المنطق والعلم بفتح اللام والعين الجبل ورشاقة القد
حسنه ولطفه اى هو كالجبل العالى فى لطافة الترتيب وحسنه يعنى
كما ان للجبل حسنا ولطافة فى ترتيب حدائقه واشجاره التى بعضها فوق
بعض بحيث يورث فرحا وانبساطا فى قلوب الناظرين كذلك للتهذيب
حسن ولطافة فى ترتيب ابوابه ومسائله بتلك الحيثية وفيه تشبيه ابوابه
بالحدائق ومسائله الاشجار هذا ولايخفى ان ليس التشبيه ههنا فى مجرد
حسن الترتيب بل فيه وفى هداية الضالين عن الطريق وفى متانة مسائله
كالاشجار بحيث لاتنقلع بادنى تأثير الا انه اقتصر عليه رعاية للسجع
فليستفد بها كل ذكى زكى الفاء للسببية اوفصيحة اى اذا كانت العجالة
موصوفة بهذه الصفات الجليلة فليستفد وهوفى اكثر النسخ من الاستفادة
وهى اكتساب فائدة من مال اوعلم وفى بعض الاخر من السعادة ضد
الشقاوة وهى تستعمل لازما ومتعديا فان كان من الاستفادة اومن السعادة
من الثلاثى اللازم فهوامر معروف وان كان من الثلاثى المتعدى اومن الافعال
فهو امر مجهول وعلى كل تقدير هومسند الى كل ذكى زكى الاول من الذكاء
بالذال المعجمة هو الفطنة وحدة العقل كما مر والثانى من الزكوة بالزاء
المعجمة بمعنى الطهارة اى كل فطن طاهر عن حث الغواية والضلالة
وقد ترك الثانى فى بعض النسخ وليضن بها كل غبى وغوى ضن

بالشئ ضنا بالكسر بخل به ولم يعطه ولايتعدى الى المفعول به بنفسه بل بواسطة على فان كان معروفا فالمعنى وليبخل بها كل غبى على نفسه اى باشتغالها المقدور له لئلا يلزم التكليف بالمحال اذ البخل بعد النيل وان كان مجهولا فالمعنى وليجعل كل غبى مضنونا عليه بها فاسناده الى كل غبى بالحذف والايصال كقولهم مال مشترك فيه والاولى مافى النسخة الاخرى التى صدر فيها كل غبى بكلمة على والامر ح امامعروف مسند الى ضمير الزكى او مجهول مسند الى الجار والمجرور اعنى قوله بها وكل من الامرين فى الفقرتين للوجوب ويستفاد الندب والاباحة فى حق المتوسطين بين الزكاء والغباوة على مراتبهم لكونهم قابلين للاستفادة بها فى الجملة اويستفاد الوجوب فى حقهم بالطريق الاولى لان مدار الوجوب القدرة والمراد من الغوى الضال فكره لاعوجاج فى ذهنه غير قابل للتقويم لئلا يلزم البخل عن القابل المستعد او التابع للقوى الشهوانية وان كان زكيا فان قلت لايجوز البخل بالمال والعلم فكيف اوجبه على العلماء اوعلى الزكى قلت مراده فى الحقيقة منعهم عن تضييع الاوقات بالاشتغال بمالايعنون لانها دقيقة غامضة لايفهمها الاغبياء والغاوون فان قلت فعلى هذا يعود البخل على الشارح حيث جعلها دقيقة غامضة لاينالها الطائفتان قلت لبس الغموض فى ابحاثها عارضا لها من جهة اغلاق عباراتها وتعقيدها كما يوهما عنوان العجالة حتى يتوجه ذلك بل الغموض فى ذاتها بحيث لايتضح لهم بتوضيح العبارات واطنابها وفيه انه على تقدير تسليم فى كل غبى غير مسلم بمعنى فى كل غوى بمعنى شامل للزكى كما عرفت ومجرد الادعاء غير كاف فى دفع لزوم البخل فالوجه ان يحمل الغوى على المعنى الاول اويلاحظ عطف الغوى قبل الربط ليكون الكلام ايجابا للبخل عن الجامع بين الوصفين الغباوة والغواية كما يؤيده مافى بعض النسخ من ترك العاطف وهو الملايم لنسخة توصيف الذكى بالزكى لاايجابا للبخل عن كل غبى مرة عن كل غوى اخرى كما يقتضيه ملاحظة العطف بعد الربط فلا يتوجه ذلك





على الشئ من النسختين كما لايخفى على اولى النهى ولئن ردها القاصرون فسيقبلها الماهرون الواو فى هذه الشرطية اما للاعتراض فى اخر الكلام اوللعطف على جملة العجالة اى هذه عجالة نافعة ويقبلها الماهرون وان ردها القاصرون اوللعطف على الامر بالاستفادة بناء على انها علة لنهى مقدر اقيمت مقامه ولاياْبى عنها بسبب ردة القاصرون اذ سيقبلها الماهرون وان ردها القاصرون واللام موطئة للقسم المؤكد الحكم لكونه مظنة وذلك الحكم امافى الجزاء على مذهب اهل العربية واما فيما بين الشرط والجزاء وهو اتصال الجزاء بالشرط عند اهل المعقول كما ذكره المص فى شرح التلخيص والحق مااشار اليه الشريف هناك من كلا المذهبين لاهل لعربية وجعل القسم ههنا موكد اللزوم التالى للمقدم كما هو مذهب الثانى ابلغ ههنا ولك ان تقول بل الظاهر ههنا هو المذهب الاول لان كلمة ان ههنا ليست بمستعملة لتعليق القبول بالرد بل مستعملة فى ان الجزاء لازم الوقوع فى نفسه فى كل حال وزمان وان ردها القاصرون فعلى هذا فالمناسب ان يحمل صيغة المضارع فى الجزاء امايعم الحال والاستقبال ويحمل السين على التحقيق كما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى سنكتب ماقالوا وفى اختيار الماضى مع ان فى جانب الشرط والمضارع مع السين فى جانب الجزاء اشارة الى انقطاع الرد المشكور الوقوع واستمرار القبول المحقق لابتناء الرد على الوهم والقبول على الحق وكذا الكلام فى جميع ذلك فى الشرطية الثانية المفصولة عنها لكمال اتصالها بها لكونها بمنزلة توكيد لهما ثم لايخفى مافى هذه الخطبة من المحسنات البيانية حيث شبه العجالة بضيافة الطلبة مع توشيح لوازمها من الماء واللبن وزبده من المحسنات البديعة كالجناس بين القليل والعليل وبين الحق والباطل وبين الفعلين من التمحيص والمحض وبين الاشتغال والاشتعال الى غير ذلك مما ترى وكالطباق فى الجمع بين الذكى والزكى والغبى والغوى والرد والقبول والذم والمدح وغيرها هذا وعلى الله

التكلان التكلان بالضم اسم للتوكل وهو اظهار العجز كما فى المختار
والقديم الخير الظر فى الحصر التوكل فيه والجملة سواء كانت اخبار
الحصر التوكل او انشائه معطوفة على جملة العجالة عطف القصة
لاشتراك القصتين فى غرض استجلاب النفع بالعجالة وقوله هذا
هنا من باب الاقتضاب المحصل لنوع مناسبة بين الكلامين المتنافرين
كما ذكره فى قوله هذا وان للطاغين لشر مأب انه خير من اعان جواب
عن السؤال عن السبب الخاص لحصر التوكل ولذا احسن تصديره بان
الموكدة للحكم كما فى قوله تعالى وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء
ولو كان للسؤال عن مطلق السبب لم يحسن لانه مجزوم ولاجل انه جواب
سؤال اقتضته الجملة الاولى فصلت عنها لشبه الاتصال بينهما لا لتعبد
ولانستعين الاياه لم يعطف على جملة انه خير من اعان ولا على خبر ان
فيها لان عطفه على احدهما يقتضى كون هذه الجملة سببا خاصا لحصر
المتوكل ايضا مع انها غير صالحة كذلك بل سببه منحصر فى الاعتقاد
الجازم لانه لا خير ممن عداه تعالى ولا على جملة التكلان لكمال الاتصال
بينهما لانهما سبقت لتقرير حصر التوكل للتلازم بين الحصرين اعنى
حصر التوكل وحصر العبادة والاستعانة فتكون هذه الجملة بمنزلة
توكيدها وهو الموافق لعطف قوله ولا حول ولا قوة الا بالله عليها
اى لا حول عن المعصية ولا قوة على العبادة الا بعون الله تعالى قوله
الحمد هو الوصف بالجميل حذف قيد اللسان اما التعميم الحمد اللغوى عن
الوصف بغير اللسان كما توصيف الله تعالى ذاته العالى او عباده بكلامه
النفسى التقديم ويؤيده ما ذكره بعضهم من ان الحمد هو الثناء
والنداء على الجميل الاختيارى الثناء هو الاتيان بالكلام الجميل
لفظيا كان او نفسيا كما يدل عليه قوله عليه السلام لا احصى ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك اما احتمال التجوز لقصد المشاكلة فمجرد احتمال
غير مستند الى دليل الا يرى ان الشعراء اذا كتبوا ما يدل على توصيف





السلطان على سبيل التعظيم من غير تكلم كانوا حامدين له فى عرف اهل
اللغة مع انهم لم يصفوه الا بكلامهم النفسى واما لان المتبادر من الوصف
هو الوصف باللسان واطلاق الحمد على غيره مجازى كما قيل ومن ههنا
يعلم انه اذا حمل لام الحمد على العهد بارادة الفرد الاكمل يراد حمد الله
على الاول وحمد الرسول على الثانى اذ لا فرد اكمل منه ح نعم اذا حمل
الحمد على ما يطلق عليه الحمد حقيقة او مجازا فيراد به حمد الله تع على
الثانى ايضا والمراد من الوصف نفس التوصيف الذى هو من مقولة الفعل
ويتفرع عليه لوازم من الواصفية والموصوفية وغيرهما وكذا الكلام
فى الحمد فلا حاجة الى ارتكاب عموم المجاز او عموم المشترك فى كل من جانبى الحمد
والوصف وكذا الكلام فى امثاله ونظيره اذا كتب غلام زيد يعرض
للغلام صفة حقيقية هى الكتابة ويتفرع عليها صفات اعتبارية عقلية
بعضها قائم بالغلام كالكاتبية وبعضها بزيد ككونه كاتب للغلام وباخيه
ككونه بحيث كتب غلام اخيه وهكذا الى ما لا يحصى والمراد من الجميل
ما له حسن وجمال فى شرع من الشرايع او فى عرف الناس بحيث او اسمعه
المتكلم الى ممدوحه لاستوجب الانعطاف عليه والميل اليه وهو يختلف
باختلاف الاعصار والاقوام والبس المرد ما له حسن شرعا فقط والا يخرج
صفاء اللؤلؤ وحسن جمال الممدوح للقطع بان حسنهما ذوقى لا شرعى
ولا عقلا فقط والا يخرج التصدق بجميع المال لانه غير مستحسن عقلا
ثم انهم كثيرا ما اوردوا الحمد معرفا بلام الجنس اى الماهية المطلقة
بمعنى لا بشرط شئ لقصد حصر كل منهما فى الاخر اشارة الى مساواتهما
وضمير الفصل بينهما لدفع توهم كون الوصف نعتا للحمد او لتوكيد
حصر المسند فى المسند اليه الدال على مانعية التعريف وانما اكدوه
لان المانعية اهم من الجامعية اذ المقصود الاصلى من التعريف تمييز
المعرف عن الاغيار فاضبط قوله الباء اما صلة للوصف آه لبس
الصلة ههنا وفى امثاله بمعنى الزائد المستغنى عنه فى اصل المعنى بل بمعنى

حرف الجر الذى لايراد به خصوصية زائدة على معنى وصل متعلقه
بمدخوله فان جميع حروف الجر مشترك فى الدلالة على معنى الايصال
المذكور فان لم تدل على خصوصية زائدة عليه مثل السببية والاستعانة
فى الباء مثلا صلة والافتسمى بتلك الخصوصية ولم يحملها على باء الاستعانة
مع انها الظ مما به الوصف لانها مخصوصة بالدخول على الة كالقلم
فى الكتابة ولعله لم يرتض بالية اسماء الله تعالى الواقعة فى المحامد
ولذا لم يجوز بعض المحققين الاستعانة فى باء البسملة فلا يرد انه
لاتقابل بين الصلة والسببية على انه من تقابل العام والخاص بان يراد به
غير الخاص قوله على ان يكون الجميل آه يعنى كون الباء صلة
مبنى على ان يكون الجميل فى التعريف عبارة عما به الوصف الذى يتحقق
فى الخارج فى ضمن المحمود به وليس مراده ان معنى الجميل هو المحمود به
ليلزم الدور وكذا الكلام فيما بعد ويتجه عليه ان المحمود به هو الكلام
الدال على الجميل لا نفسه قوله واما سببية اورد عليه بان كلام
الشارح لايحتمل ماعدا السببية فالترديد فيه قبيح وليس بشئ لان هذا الترديد
بالنظر الى نفس التعريف مع قطع النظر عن كلام الشارح ولايخفى ان
الظ بالنسبة الى نفس التعريف هو الصلة لان احتياج الوصف الى الصلة
المتممة لمعناه اشد من احتياجه الى السبب فبعد حملها على السببية يحتاج
الى تقدير الصلة بخلاف حملها على الصلة حيث لايحتاج الى تقدير السبب
على ان الشارح جوز فى حاشية القديمة على حاشية المطالع الفرق بين الحمد
والمدح بتخصيص المحمود به بالاختيارى دون الممدوح به فلا اشكال قوله
على ان يكون الخ لان المتبادر من السبب فى هذا المقام هو السبب الباعث
وهو المحمود عليه ويجب حمل قيود التعريفات على متبادرها مالم يمنع
مانع واما الباء الداخلة على المحمود به فليست للسببية بهذا المعنى وان كان
علة مادية للحمد بل لو حملت على غير الصلة تحمل على الاستعانة
فان قلت المحمود عليه هو العلة الباعثة فيكون خارجا عن حقيقة الحمد

لان الالة ليست مقصودة بالذات
بل هو وسيلة الى غيرها ففيه نوع
تحقير وماقاله المجوزون من ان فيها
شرافة من جهة كونها موقوفا
عليها لا يدفع المحذور اذ غايته
ان فيها شرافة من وجه وتحقيرا
من وجه آخر فتدبر ✱

مداره توجه منع قوى بان قوامهم
على جهة التعظيم تخصص
الوصف بما هو وصف بالجميل
فعلى تقدير حملها على السببية
لاحاجة الى تقدير الصلة بل ما يدل
عليه الوصف التزاما كاف وانما
حمل المص والشارح على السببية
وفيه ان دلالة الالتزامية مهجورة
فى التعريفات ✱





فلا يوخذ فى حده قلت حدية هذا التعريف ممنوعة ولو سلم فالداخل
فيه هو التقييد به واما قيد فخارج قوله اما ان يكون الجهة بمعنى
الطرز والطريقة الخ يعنى ان جنس التعظيم اسلوبا مخصوصا به هو
طريقته فاضافة الجهة لامية واطلاق الطريقة على ذلك الاسلوب
بطريق الحقيقة لابطريق المجاز اذ قد اطلقها اهل اللغة على الحالة
العقلية قال فى الصحاح وطريقة الرجل مذهبه يقال مازال على طريقة واحدة
اى على حالة واحدة ويمكن حمل الجهة على معنى الجانب على ان يكون
الاضافة بيانية من قبيل يوم الاحد اى الجهة التى هى التعظيم لالامية
من قبيل غلام زيد اذ لايلزم من وقوع الوصف على جانبه ووقوعه عليه
الا ان يكون كناية عنه ولايخفى ان المتبادر هو الاول ولذا اقتصر عليه قوله
وكلمة على نهجية اى داخلة على نهج الوصف وطريقته لابنائية داخلة
على المبنى عليه اذ الشئ لايبتنى على طريقة بل يقع عليه وانما يبتنى على
علته كابتناء الوصف على التعظيم الذى هو علة الغائية فان المحمود عليه
علة باعثة لقصد التعظيم وقصد التعظيم علة باعثة للوصف وقوله كلمة
على نهجية اما من قبيل عطف مفردين على مفردين هما اسم يكون
وخبره وهو الظ واما جملة حالية عن الجهة ويتجه عليه ان الجهة
اذا كانت بمعنى الطريق لاتكون الا نهجية فتكون حالا مؤكدة لامنتقلة
وقد تقرر فى النحو عدم جواز تصدير المؤكدة بالواو والجواب ان ليس الجملة
الحالية مجرد كونها نهجية لتكون مؤكدة بل كونها نهجية متعلقة بالاشتمال
وحده او بالورود وحده وعلى كل تقدير تكون منتقلة لجواز الاحتمال
الاخر منهما ولو سلم ان الجملة الحالية كونها نهجية متعلق باحدهما
فيكون منتقلة ايضا لجواز ان تكون نهجية متعلقة بالوقوع لاباحدهما
قوله على اعتبار التضمين لايخفى ان فى التضمين طريقين احدهما
جعل الاصل ثابتا والمضمن حالا وثانيهما بالعكس ولايصح الثانى ههنا
اذ ليس الحمد عبارة عن الاشتمال او الورود ولايصح الاول ايضا اذ لم يسمع

وقوع الحال عن الخبر وكذا الكلام على تقدير التقدير الذى هو
اشارة الى كون كلمة على ظرفا لغوا للمقدر بقرينة اوظرفا مستقرا على رأى
من جوز فيه تقدير الفعل الخاص فالوجه ان يحمل على مصدر الوصف
اى وصفا واقعا على طريقة التعظيم الا ان يدرج ذلك فى التقدير ويمكن دفعه
على الطريق الاول بوجوه الاول انه حال عن الكلام المأخوذ فى مفهوم
الوصف فانه عبارة عن ايراد الكلام الدال على الاتصاف وذلك الكلام
المفعول به من حيث المعنى ولا يخفى ما فيه الثانى ان جعل المضمن والاصل حالا
اكثرى لا كلى فى باب التضمين فليكن نعتا للوصف اى الوصف المشتمل
اوالوارد على طريقة التعظيم ومثله شايع فى توجيه كلام البلغاء ومايورد
على مثله من لزوم حذف الموصول مع بعض الصلة وهو غير جائز فى السعة
فمدفوع بالبناء على مذهب المازنى من ان اللام الداخلة على مطلق الصفات
حرف تعريف لا اسم موصول اوعلى مذهب الجمهور من ان اللام الداخلة
على اسم الفاعل والمفعول انما تكون موصولة اذا اريد بمدخولها معنى
الثبوت الحادث واما اذا اريد به مطلق الثبوت فهو حرف تعريف عندهم ايضا
فليحمل ههنا على الثانى كما ذكره المص فى المختصر عند قوله جمع الامير
الصاغة الثالث ان المحذور انما يتوجه على تقدير التقدير ويحتاج الى احد
هذين الجوابين لا على تقدير التضمين فان كلمة على ح تتعلق بالوصف تعلقا
لفظيا باعتبار تضمنه معنى الاشتمال اوالورود واما جعل المضمن اوالاصل
حالا فانما هو لتصوير المعنى لا لتصحيح التعلق اللفظى وتقدير فى نظم الكلام
وان ذهب اليه المص فى حاشية الكشاف ولذا جعله مقابلا للتقدير
ردا لما ذهب اليه المص وقدم التضمين لاستغنائه عن تكلف التقدير
المحوج الى احد الجوابين وتحقيق ذلك انهم ذكروا ان حقيقة التضمين
ان يقصد بالفعل اوشبهه معناه الحقيقى مع معنى فعل آخر اوشبهه يناسبه
ويدل عليه بشئ من القرائن كاستعمال ذلك الفعل بغير صلته المبنية
فى كتب اللغة كما ههنا وكتعدية اللازم وكجعل المتعدى بنفسه متعديا بواسطة





حرف الجر الى غير ذلك واوردوا على هذا التعريف بانه يستلزم ارادة
معنيين من لفظ واحد فى اطلاق واحد وهو غير جائز عند الجمهور
وان جوزه بعض الشافعية واجاب عنه المص بان معنى فعل آخر مقصود
من لفظ آخر مقدر هناك بمعونة القرينة لا من اللفظ المذكور لئلا يتوجه ذلك
واورد عليه الشريف المحقق بانه يستلزم كون التضمين نوعا من التقدير
والاضمار وليس كذلك بل هو مقابل له فالصحيح فى الجواب ان كلا
المعنيين مقصودان من اللفظ المذكور لكن معناه الاصلى مقصود بالذات
والمعنى الاخر مقصود بالتبع ولا امتناع فى ذلك كما فى الكناية حيث اريد بها المعنى
الكنائى بالذات والمعنى الموضوع له بالتبع للتوسل اليه وانما الامتناع فى ارادة
معنيين بالذات وبالاصالة واعترض عليه ابن الكمال بان كلا المعنيين
مقصودان بالذات فى باب التضمين حيث لم يؤخذ احدهما للتوسل الى الاخر كما
فى الكناية فقياسه على الكناية قياس مع الفارق ثم ذكر ما هو الصواب فى الجواب
وحاصله ان كون المعنى الاخر مقصودا من اللفظ المذكور بالتبع لا ينافى كونه
مقصودا بالذات فى مقام الافادة اذ بين قولنا مقصود من اللفظ وبين قولنا
مقصود الافادة فى هذا المقام فرق ظاهر واقول نظيره الحكم المستفاد من اشارة
نص القرأن مع الحكم المستفاد من عبارته فان كلا الحكمين مقصود الافادة
الاعلام للعباد بالذات مع ان المستفاد من الاشارة مقصود بتلك العبارة بالتبع لا بالذات
ويمكن حمل جواب الشريف عليه ايضا فقد بان مما ذكرنا ان مراده بقوله
متعلقة بالاشتمال اه هو التعلق المعنوى لا اللفظى المتبادر فى مثل هذا المقام
قوله لكن يتجه عليه اه اى على هذا الشق الاول الذى هو حمل الجهة على معنى
الطريقة على التقديرين فراده يتجه عليه لزوم صدق التعريف على السخرية
سواء حمل اباء على الصلة اوعلى السببية اما على الاول فظاهر لان السخرية
والاستهزاء تحقير فى صورة التعظيم فيكون وصفا بالجميل على طريق
التعظيم واما على الثانى فلانها قد تكون بسبب فعل جميل لما نقل عنه اى
عن المحشى من ان الجهة كثيرا ما يجعلون العلم سببا للاستهزاء كما اذا قال واتصف

زيد بالعدل والاحسان على علمه وكان هناك قرينة قصد التحقير وكما قالوا لاستهزاء من تصدق بجميع ماله نصفه بكل جميل على اعراضه عن الدنيا فكل منهما وصف جميل بالجميل بسبب جميل اختيارى على صورة التعظيم مع ان السخرية لبست بحمد لايقال هذا الاتجاه غير متوجه من اول الامر ليحتاج الى الجواب لانه انما يتوجه اذا حمل التعريف على مجرد التعظيم الظاهرى واما اذا حمل على التعظيم ظاهرا وباطنا كما هو المتبادر وكما نص عليه الشريف المحقق فى حاشية المطالع وغيره من المحققين فلا لانا نقول هذا الاتجاه مبنى على ان الاشتمال الشئ اوروده على طريق شئ آخر لايستلزم اشتماله اوروده على نفس ذلك الشئ فان البلد المشتمل على طريق مكة المكرمة غير مشتمل عليها وكذا الشخص الوارد على طريقها لايجب ان يرد عليها وهو ظاهر فهو متوجه على كل تقدير ولذا من حمل التعظيم على الظاهرى والباطنى معا وعلى الظ فقط قال وان لم يكن على قصد التعظيم فانه صريح فى ان طريقة التعظيم ظاهرا وباطنا اعم منه بحسب التحقق نعم يتجه عليه انه انما يتوجه لولم يكن اضافة الجهة مفيدة لاختصاصها بالتعظيم وليس كذلك فانها اضافة لامية بحسب الظ كما هو مبنى اتجاهه وتلك الاضافة مفيدة لاختصاص المضاف بالمضاف اليه وكما ان نفس التعظيم ظاهرا وباطنا لايجامع الاستهزاء كذلك طريقة المختصة به لايجامعه والا لكانت مشتركة بينه وبين غيره لامختصة به وهو خلاف مدلول الاضافة المذكورة وتحقيق ذلك ان الوصف بالجميل كقولك نصف زيد بالزهد والتقوى فان كان مقارنا بقرائن قصد التعظيم يكون حمدا وان كان مقارنا بقرائن قصد التحقير يكون استهزاء فاسلوب هذا الكلام مع قطع النظر عن القرائن مشترك بين التعظيم والتحقير ومع القرائن يختص باحدهما وما اورده المحشى انما يتوجه على التعريف لواريد بالتعريف معنى يعم هذا الاسلوب المشترك وليس كذلك اذ الاضافة خصها بمعنى لايوجد فى ذلك المشترك الصالح لكل من التعظيم والتحقير





كما فى اسلوب الاخبار الدالة على الاتصاف بالجميل الغير المقارنة بقرائن قصد شئ منهما ولا فى الاسلوب المختص بالتحقير كما فى اسلوب الاستهزاء المذكور المقارن بقرائن قصد التحقير وانما يوجد فى الاسلوب المختص بالتعظيم وهو مثل اسلوب ذلك الكلام مع قرائن قصد التعظيم فلا يصدق التعريف على السخرية سواء حمل الباء على الصلة او على السببية لايقال هذا الايراد منه مبنى على ماحققه فى حاشية الاداب من ان معنى اللام هو الاختصاص بمعنى الارتباط والتعلق لا بمعنى الحصر وماذكرتم انما يتم على الثانى لانا نقول تحقيقه مردود باجماع ائمة التفسير على معنى الاختصاص الحصرى ولو سلم فلا شك فى تبادره ههنا ولو كان حصرا اضافيا بمعنى ان تلك الطريقة لاتوجد فى شئ من صور التحقير وكيف لا وقد سبق هذا القيد لاخراج السخرية وذلك على تقدير معنى الطريقة المتبادرة وهو موقوف على ملاحظة معنى الحصرى فى الاضافة هذا قوله اللهم الا ان يراد بالجميل الخ اى لايندفع هذا الاتجاه الا باحد الجوابين فلا يرد انه يوجب انحصار الجواب فى الاول فينافى امكان الجواب الثانى وقس عليه امثاله لكنه يدل على انه لايندفع على تقدير الصلة بالجواب الاول المبنى على كون اضافة الجهة لامية كالاتجاه ولعله لاجل ان بعض افراد الاستهزاء وصف بالجميل من حيث هو جميل كما اذا قيل لاستهزاء من ينعم على الفقراء ويزنى هو منعم على الفقراء على اتقائه من الله تعالى بمعنى انه متصف بشئ جميل هو الانعام لكنه لايتق الله تعالى وانما يندفع به على تقدير السببية لما نقل عنه ان الجميل من حيث هو جميل لايكون سببا باعثا للاستهزاء وانما يكون باعثا له من حيث انه شئ لايعتد به عند الواصف وان كان جميلا فى الواقع واذا قيد الجميل المحمود عليه بقيد الحيثية على ان يكون تلك الحيثية تعليلا للسببية اوللوصف بسببه افاد ان الواصف انما وصفه بسبب ذلك الجميل لكونه جميلا فى نفسه فيخرج صور الاستهزاء بما نقل وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان هذا الجواب اما مبنى على حمل

الجميل على ماهو جميل فى الواقع كما هو المتبادر فيخرج عن التعريف المحامد
بسبب جميل فى زعم الواصف واما على مبنى على ما هو جميل عند الواصف
وان لم يكن جميلا فى الواقع فلا حاجة الى قيد الحيثية الاان يختار الاول
ويمنع خروج تلك المحامد بناء على ان المراد من الجميل وان كان جميلا
فى الواقع الاان التعليل بالحيثية المذكورة يخصص ذلك الواقع بما هو
واقع فى اعتقاد الواصف وان لم يكن واقعا بحسب نفس الامر لان علة
الوصف هو كون جميلا فى اعتقاده او يختار الثانى ويمنع الاستغناء
عن قيد الحيثية بناء على ان الشخص قد يعد ماهو جميل عنده غير
جميل لغرض الاستهزاء واما ثانيا فلان اخراج الاستهزاء باعتبار حيثية
فى الجميل يوجب استدراك قولهم على جهة التعظيم المسوق لاخراجه
واما ثالثا فكما ان الاستهزاء قد يكون بالجميل الموصوف به من حيث هو جميل
كذلك قد يكون بسبب الجميل من حيث هو جميل كما اذا قال الجاهل
الحاسد لاستهزاء العالم الفقير بسبب علمه الجميل عنده هو يعطى وينعم
على كل فقير فالاتجاه لايندفع به على تقدير السببية ايضا لايقال ذلك
الاستهزاء بسبب الحسد القبيح لابسبب العلم الجميل لانا نقول المراد بكل مما به
الوصف وما به سبب الوصف ماهو من اوصاف الموصوف لاماهو اعم
من اوصاف الواصف اذ المعنى هو الوصف باتصافه بالجميل بسبب اتصافه
بالجميل والالم يصح تخصيص الجميل السبب بالمحمود عليه اذ لتعظيم القائم
بالواصف اقرب سببا من المحمود عليه ومن البين ان ليس هناك من اوصاف
ذلك العلم مايكون باعثا للهزل ماعدا علم الجميل عند الواصف والالم يكن
محسودا على ان الفرق بين الجملتين فى هذا الباب من غير فارق فلان
يندفع الاتجاه به على تقدير الصلة ايضا اولايندفع به على تقدير السببية
ايضا كما لايخفى واما رابعا فلان ما اشار اليه بالاستثناء المفرغ من عدم امكان
اندفاع على تقدير الصلة يخل بما قدمنا من اندفاعه على التقديرين بالمعنى
المتبادر من الاضافة والجهة قوله اويراد من طريقة التعظيم اه اى





الطريقة العقلية التى هى التعظيم فالاضافة بيانية من قبيل شجر الاراك
وكون التعظيم واسلوب الكلام طريقة باعتبار انه تسلك فيه الوصفون وهذا
الجواب صحيح على تقدير ان يحمل التعريف على ارادة التعظيم ظاهرا
وباطنا كما هو الظ اوعلى ارادة الباطنى مطلقا سواء كان مقارنا للظاهرى
ام لا اذ ليس شئ من افراد الاستهزاء مشتملا او واردا على التعظيم الباطنى
ولكن فى صحته على تقرير ان يحمل على ارادة مطلق الظاهرى سواء كان
مقارنا للباطنى اولا اوعلى ارادة مطلق التعظيم ظاهريا كان او باطنيا اوجامعا
بينها اشكال اذ قد ينفرد المستهزئ عن السامع فليس هناك اظهار
حقارة المستهزء به لاعليه والالم يكن استهزاء ولاعلى سامع اخر
لعدمه فمثل هذا الاستهزاء لم يشتمل ولم يرد الاعلى اظهار التعظيم
فلا يخرج عن التعريف بهذا الجواب قوله واما ان يكون بمعنى العلة الخ
لان الجهة من الوجه المستعمل تارة بمعنى العلة كعدة من الوعد وتلك
العلة على تقدير الاضافة البيانية هى التعظيم القائم بالحامد وعلى
تقدير الاضافة اللامية هى المحمود عليه القائم بالمحمود لكن حمل الجهة
على معنى الطريق اظهر ولذا قدمه قوله وكلمة على بشائبة اه الظ
من كلامه انها متعلقة بالبناء على اعتبار التضمين اوالتقدير ايضا وفيه
بحث اما اولا فلان الظ من كلمة على حينئذ ان تتعلق بنفس الوصف على
ان يكون بمعنى لام التعليل كما فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهديكم واما
ثانيا فلانه يجوز تعلقها ح بالاشتمال اوالورود ايضا وبه يخرج الاستهزاء
وايضا لانه لايشتمل ولايرد على نفس التعظيم ولاعلى علته الموجبة المتبادرة
الاان يقال معنى الابتناء انسب بمعنى العلة لان ابتناء الشئ على علته
اظهر واشهر كما ههنا اما على تقدير الاضافة البيانية فظ واما على تقدير اللامية
فلان المحمود عليه علة للتعظيم اولا وبواسطة علة الوصف كما لايخفى
من ان تعلقها بالاشتمال على تقدير الاضافة اللامية يوجب عدم صدق
التعريف على المحامد التى لم تشتمل على المحمود عليه ولم تدل عليه بخلاف

ماذا تعلقت بالبناء اذ الابتناء عليه قد يكون بدون دلالة عليه كالورود
عليه كما اذا وصفنا زيدا بحسن الجمال وعراقة النسب لاجل منع مكروه عنا
وكان ذلك الوصف بحيث لايشعر بالمحمود عليه الذى هو منع المكروه بوجه
من الوجوه فانه حمد على فعل جميل وليس بمشتمل على ذلك الفعل الجميل
لكنه مبنى ووارد عليه فى الواقع لكن تعلقها بالورود يناسب حمل الجهة
على معنى الطريق كما ان تعلقها بالبناء مالاينا سب حملها على معنى
العلة ولذا خص الاشتمال والورود بما سبق وخص البناء بما ههنا قوله
والاضافة بيانية اى سواء كان الجميل عبارة عن المحمود به
اوعن المحمود عليه كما يقتضيه سوق الكلام وعلى التقديرين يخرج
الاستهزاء به اذ المعنى وصفا مبنيا على علته التى هى التعظيم والاستهزاء
مبنى على علة التحقير ثم ان التعظيم ان حمل على التعظيم الظاهرى
فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهنى فقط فانه علة غائية بحيث
لايقصد بالوصف الاتحصيله فى الخارج وهو لاينافى ان يكون معلولا
للوصف باعتبار وجوده الخارجى فلايرد ان امر العلية بالعكس وان حمل
على التعظيم ظاهرا وباطنا فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهنى
والخارجى جميعا فان التعظيم الباطنى اعنى اعتقاد عظمة الموصوف علة
للوصف بحسب الخارج كما فى قولهم قعدت عن الحرب جبنا وذلك
التعظيم ح هو الجامع بين التعظيمين اعنى الظاهرى والباطنى فيكون
باعتبار جزئه الظاهرى علة باعتبار جزئه الذهنى وباعتبار جزئه الباطنى
علة باعتبار الخارجى لايقال بل التعظيم الظاهرى عين الوصف لاعلة
لانا نقول اظهار العظمة قد يحصل بافعال الجوارح كتقبيل اليد والقيام
بين يديه كما يحصل بالوصف فله طرق واسباب وما به الوصف من جملتها
ولايكون طريق الشئ وسببه عين الشئ المسبب فان قلت فعلى هذا
كان اعم من الوصف بحسب التحقق فلا يكون علة له اذ العلة يجب
ان يكون مساويا للمعلول او اخص منه مطلقا قلت ليس العلة ههنا مطلق

التعظيم



التعظيم الظاهرى بوجه ماليتوجه ذلك بل التعظيم بطريق مخصوص
هو الوصف بكلام مخصوص وهو ليس اعم منه بل مساو له على
ان الانحصار فى المساوى والاخص انما يتم فى العلة الموجبة المستلزمة
بناء على المساوات والخصوص من لوازم الاستلزام ولايتم ذلك فى العلل
الناقصة الغير المستلزمة كالعلة المادية المحققة قبل المعلول وكالعلة
الغائية فان عليتها باعتبار تصورها وذلك التصور كثيرا مايكون سابقا
على وجود المعلول بزمان كثير وبالجملة ذلك الانحصار غير مسلم
فى الاغراض التى هى العلل الغائية الا يرى ان الغرض تأديب الغلام
باى وجه كان ومع ذلك يكون ملاحظته علة للضرب لحصوله
بهذا الطريق كحصوله بغيره فليتأمل ثم انه لما كان المحمود عليه علة
للتعظيم والتعظيم علة للوصف المخصوص كان كل منهما علة ناقصة
للوصف ولابأس فى توارد العلل الناقصة على معلول واحد شخصى
ولذا يجتمع فيه العلل الاربعة فلم يتجه عليه ان يقال على تقدير السببية
ح يلزم توارد العلتين على الوصف الواحد الشخصى نعم لو كان
المحمود عليه علة غائية بمعنى الباعث المستقل كالتعظيم للزم التوارد
المستحيل الذى هو توارد العلتين التامتين بناء على ان كلا من الغرضين
المستقلين مع باقى العلل والشروط المعتبرة معه علة تامة مستقلة كما ذكره
فى حاشية الاداب لكن المحمود عليه ليس علة غائية للوصف بل عليته له
ابعد من علية التعظيم لكونه علة لعلته ولذا عبر عنه بالسبب
وعن التعظيم بالعلة واعلم ان المتبادر من الاضافة على تقدير حمل الجهة
على معنى الطريقة هو الاضافة اللامية وعلى تقدير حملها على معنى
العلة هو البيانية ولذا قدم البيانية ههنا على اللامية وعكس الامر
فيما سبق بقى ههنا كلام هو انه ان اراد البيانية المصطلحة عند النحاة
فانما تصح ههنا اذا حمل التعظيم على معنى يعم الظاهرى والباطنى
اوخص بالباطنى لتحقق تعظيم ليس بعلة الباطنى قد لايكون علة الوصف

وجه الامر بالتأمل ان مجرد
ملاحظة التأديب لايكون علة
مالم ينضم اليها رجح الضرب
فالحق هو الجواب الاول منه

واما اذا خص بالتعظيم الظاهرى او بما هو تعظيم ظاهرا و باطنا فلا اذ كل
تعظيم ظاهرى علة غائية لقول اوفعل فيكون اخص مطلقا من العلة
وان اريد البيانية اللغوية المحققة فى كل موضع يكون المضاف اليه مبنيا
للمضاف ولو كان اعم مطلقا كيوم الاحد كما سيذكره فى اضافة عقائد
الاسلام فلا يصح مقابلتها للاضافة اللامية ايضا كما تقرر فى النحو
سيذكره ايضا الا ان يختار الاول بان التعظيم الظاهرى قد يحصل
فى ضمن الكلام المسوق لغرض اخر فح يكون فائدة مترتبة على
السوق لا علة له لا من حيث وجوده الذهنى لانه ليس بغرض هناك
ولا من حيث وجوده الخارجى لانه متأخر عنه بحسب الخارج والعلة
يجب ان تكون متقدمة على المعلول او نختار الثانى بحمل اللامية فيما
بعد على ماعدا البيانية اللغوية بقرينة المقابلة قوله اولامية الخ
على ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به يعنى تقدير الاضافة اللامية
لا يجوز حمل البناء على السببية على ان يراد بالجميل المحمود عليه لان علة
التعظيم ان حملت على علة حصوله فى الخارج فهى الوصف فيلزم ابتناء
الشيء على نفسه وهو بط وان حملت على علة قصد تحصيله فيه فهى
اتصاف المحمود بالمحمود عليه فان كان عين المذكور بالجميل السبب يلزم
استدراك احد القيدين وان كان غيره يلزم اشتراط الحمد بتعدد المحمود
عليه فلا يصدق على كثير من المحامد والكل فاسد اللهم الا ان يختار
الثانى بجعل التكرار للتنبيه على ان سببية الوصف بواسطة عليته لقصد
التعظيم فيكون اطنابا لفائدة كما فى عطف التبجيل وانت خبير بما فى هذا
العطف من الاختلال لانه توجب تسلط قوله على التقديرين على هذا
المعطوف لما تقرر فى النحو من ان قيود السابقة على المعطوف عليه تجب
تسلطها على المعطوف وليس التقديران المذكوران عبارتين عن مجرد
كون الباء صلة وسببية مطلقا بل عن ذلك مقيدا بكون الجميل عبارة
عن المحمود به فى الاول وعن المحمود عليه فى الثانى فهذا العطف

على



على التقدير الثانى يوجب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود عليه وعن
المحمود به معا وهو موجب للتناقض بل لو سلمنا كونهما عبارتين عن مجرد
ذلك فهذا العطف يوجب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به على
تقدير السببية وهو فاسد اذ المحمود به هو ما به الوصف لا سببه وهو ظ
اللهم الا ان يعم السبب من المسبب الباعث وغيره وما به الوصف سبب
فى الجملة لكونه علة مادية فيندفع الثانى والجواب عنهما ان هذا
العطف ملحوظ قبل ربط البيانية بتسلط التقديران على احد الاضافتين
لا على كل منهما فلا محذور لان كون الجهة بمعنى العلة مع الاضافة البيانية
صحيح على كلا هذين التقديرين فتأمل قوله فيشتمل التعريف الخ
اى اذا كانت الاضافة لامية ح على ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به
فيشتمل التعريف على ذكر المحمود به والمحمود عليه جميعا فان علة التعظيم
هى المحمود عليه وما به الوصف هو المحمود به وبه يزداد حسن التعريف
لان فى مقام الحمد اربعة اشياء كلما ازداد اشتمال التعريف عليها زاد حسنه
وهى الحامد والمحمود والمحمود به والمحمود عليه بخلاف ما اذا كانت
الاضافة بيانية ح او حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدى الاضافتين
فانه لا يشتمل على فى هذه الصور الا على المحمود به او على المحمود عليه
فقط وما قيل الوصف عبارة عن الاتيان بما يشعر بالتعظيم وقوله
بالجميل على تقدير الصلة محمول على التوكيد او التجريد فعلى تقدير
السببية يشتمل عليها ايضا سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدى
الاضافتين او على معنى العلة مع الاضافة البيانية فوهم جلى ان الوصف
هو الاتيان بما يشعر بالاتصاف سواء اشعر بالتعظيم او بالتحقير واذا قال
الله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا دلالة للعام على الخاص
باحدى الدلالات الثلث ولا معنى لاشتمال التعريف على شيء بدون الدلالة
عليه كما انه لا معنى الحمل على التوكيد او التجريد بدون الدلالة عليه
قبل ذكره اذ التوكيد اعادة المدلول الاول والتجريد الحذر عن التكرار

فى الافادة اذلا دلالة ولا توكيد ولاتجريد نعم هناك اضمحلال العام
المفهوم فى ضمن الجميل الخاص لكن لا يسمى بدون الدلالة عليه توكيدا
ولا تجريدا وان ذهب المحشى الى مثله ولوسلم فهو اصطلاح آخر لايجرى
ههنا ولعل مراد المحشى من بيان الاشتمال الموجب بحسن التعريف
جبر نقصان افاده صرف الجهة عن معناها الظاهرى الذى هو معنى
الجهة وصرف اضافتها عن ظاهرها التى هى البيانية كما اشرنا فيكون
الاحتمال الاخير من الاحتمالات الظاهرة ههنا ولو من حيث المعنى وان كان
بعضها اظهر من الاخر على وفق مارتبه وذلك لئلا يتجه عليه
انه ان اريد ههنا سرد الاحتمالات الظاهرة فالاخير لبس منها وان اريد
سرد مطلق الاحتمالات فههنا احتمالات اخر يختل بها كل من الترديدين
اما الترديد الاول فلانه يجوز ان يحمل الباء على مطلق الملابسة ليكون
الجميل اعم من المحمود به ومن المحمود عليه بناء على ان الوصف ملابسة
بكل منهما واما الترديد الثانى فلانه يجوز ان يحمل الجهة على التقديرين
على معنى الجانب وان يكون كلمة على على تقدير معنى الطريقة متعلقة
بالوقوع وعلى تقدير معنى العلة متعلقة بالورود و بنفس الوصف كما اشرنا
لكن كون هذه الاحتمالات غير ظاهرة محل نظر لا يخفى قوله م
عطف التبجيل الخ شروع فى بيان فائدة الاطناب لان مجرد اخذ التعظيم
كاف وكونه عطف تفسير يحتمل ان يكون كل من التعظيم و التبجيل بمعنى
مطلق التعظيم ظاهريا كان او باطنيا وان يكون بمعنى مطلق التعظيم
الظاهرى سواء كان مقارنا للباطنى اولا وان يكون بمعنى مطلق التعظيم
الباطنى سواء كان مقارنا للظاهرى اولا وان يكون بمعنى التعظيم ظاهرا
وباطنا وهو الظاهر المتبادر المستفاد من كلام الشريف فى حاشية
المطالع ويتجه على الاولين بحثان الاول ما اشرنا من ان المستهزئ قد ينفرد
عن السامع المستهزئ به وعلى تقدير الاولين يصدق التعريف على مثل
هذا الاستهزاء سواء كان الباء صلة او سببية الثانى ان الوصف اللسانى





بالجميل يكون بسبب القبيح الاختيارى كما اذا وصفت شخصا بالجميل
مخافة عنه لكونه سفاكا وقتالا وعلى تقدير الاولين يصدق عليه التعريف
على تقدير الصلة سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدى
الاضافتين او على معنى العلة مع الاضافة اللامية ولبس ذلك الوصف
حمد المادل عليه كلام صاحب الكشاف وغيره حيث عرفوا
الحمد بالثناء على الجميل وايضا لو كان حمدا لبطله حمل الباء
ههنا على السببية فالحق ان مراده بناء عطف التفسير على احدى
الاخيرين ولذا لم يورد البحث الثانى من هذين البحثين على الاحتمال
الاخير من الشق الثانى على نحو ما اورد بالسخرية على الشق الاول
ويتجه على الرابع انه يستلزم ان لا يتحقق الحمد اللغوى بالكلام النفسى
الا ان يكون اطلاق الحمد عليه مجازيا كما قيل ولا يتجه على الاخيرين
ما قيل ان الشعراء كثيرا ما يحمدون السلطان ولا يعتقدون اتصافه
بما يصفون به وعلى الاخيرين يلزم خروجه عن التعريف لانهم
يعتقدون عظمته وجبروته وان لم يعتقدوا اتصافه بما يصفون به وانما
يتجه ذلك على ما ذكره الشريف فى حاشية المطالع من ان الوصف
اذا خالف افعال الجوارح اوكان عاريا عن مطابقة الاعتقاد لم يكن
حمدا بل استهزاء وسخرية و يحتاج فى دفعه اما الى ذكره الشارح هناك
بان المراد باعتقاد الاتصاف لازم الذى هو انشاء التعظيم الباطنى
او الى ما قيل ان الشعراء وان لم يعتقدوا اتصافه بالمعانى الحقيقية لالفاظهم
لكنهم يعتقدون اتصافه بالمعانى المجازية التى قصدوها هناك وما اورده
الشارح عليه هناك بانه خلاف الواقع فلبس بشئ اذ لا يجوز اخلاء الالفاظ
عن المعانى الحقيقية والمجازية فاذا امتنع الاولى تعين الثانى نعم يرد عليه
ان الوصف ربما يكون انشائيا لا يجرى فيه مطابقته لاعتقاد الوصف كما
لا يجرى مطابقته للواقع الا ان يقال المراد اعم من مطابقة نفسه للاعتقاد
كما اذا كان خبرا او من مطابقة لازمه الذى هو عظمة الموصوف عنده

ان كان انشاء اووصفا تقييديا واعلم ان الباء فى قوله بالجميل ان كانت صلة
فذلك القيد لاخراج الذم بالقبح وان كانت سببية فهو لاخراج جميع
الوصف بسبب القبيح ذما كان او سخرية بسببه وقوله على جهة التعظيم
لاخراج جميع افراد السخرية او باقيها لكن لايخرج المدح عن التعريف
كما فى مدحت اللؤلؤ على صفائها اذ ليس التعظيم من العظمة بمعنى الكبرياء
والايخرج به كثير من المحامد بل من العظمة كالكبر زنة ومعنى فانهما بكسر
الفاء وفتح العين وهو اعم من الكبر جسامة كما فى قولك الكل اعظم من الجزء
او مرتبة كما ههنا ومن البين ان ذلك المدح وصف بجميل مرغوب على
جهة اظهار مرتبة اللؤلؤ على مراتب اللآلى الغير الصافية واعتقاد ذلك
العظيم مع انه ليس بحمد ولذا احتاج المص والشارح الى تخصيص
الجميل بالاختيارى مع حمل الباء على السببية ليخرج به المدايح التى لم تكن
محامد قوله رعاية للسجع فيه بحث من وجوه الاول انما يصح
عطف التفسير ههنا لوكان التبجيل اظهر من التعظيم واشهر منه والامر
بالعكس الثانى لوسلم فالغرض منه الايضاح لاغير فلا يعلل بمثل رعاية
السجع الثالث لوسلم فرعاية السجع لايقتضى التفسير بطريق العطف
لجواز التفسير بطريق عطف البيان او البدل او التأكيد اللفظى بل لايقتضى
التفسير لحصولها فى قولنا الوصف بالجميل على جهة التبجيل ويمكن دفع
الاولين بان حرف العطف ههنا مستعمل فى معنى حرف التفسير مجازا فما بعده
اما محمول على عطف البيان كما هو الظ واما على البدل كما تقرر فى علم
النحو فرعاية السجع ناظرة الى الاول والتقرير والتوكيد ناظران الى الثانى
وقد تقرر ان عطف البيان قد يكون لغرض اخر غير الايضاح كالمدح
كما ذكره المص فى المطول فيندفع الثانى وانه لايجب ان يكون اوضح
من المتبوع لجواز حصول الايضاح باجتماعهما على انه انما يجب فيما كان
لغرض الايضاح وكان ههنا للرعاية فيندفع الاول ويمكن دفع الثالث
بان الرعاية وامثالها من الاغراض والنكات لايجب اطرادها ولا انعكاسها





ولك ان تقول الرعاية والتقرير ليسا بعلتين للتفسير ولا للعطف بل للاتيان
به فكانه قال عطف تفسيرى بمعنى التعظيم اتى به مكررا رعاية للسجع
او للتقرير فيندفع الاخيران قوله او للتقرير آه والتوكيد بمعنى التقوية
وهى هنا مبنية على ان ذكر التبجيل المرادف للتعظيم بعد ذكره يرفع احتمال
ان الايراد بالتعظيم معناه الحقيقى الظاهرى فيقويه ويجعله متقررا ثانيا
فى ذهن السامع وانما احتيج التعظيم الى التقرير والتقوية دون الجميل
اما باعتبار ان الحق من الحمد هو التعظيم او باعتبار ان قيد الجميل مسوق
لاخراج الذم الذى لامشابهة بينه وبين الحمد وقيد التعظيم لاخراج
الاستهزاء المشاكلة للحمد فى الصورة فاحتاج اخراجه الى زيادة اهتمام وتقرير
وانما قدم احتمال عطف التفسير لما اشرنا من ان التعظيم والتبجيل مترادفان
والاليق بالترادف ان يحملا على معنى واحد سواء كانا حقيقيين فيه
كما اذا اريد بهما مطلق التعظيم ظاهرا كان او باطنيا او مجازين فيه كما
اذا اريد بهما التعظيم ظاهرا او باطنا او اريد بهما التعظيم الظاهرى او اريد بهما
التعظيم الباطنى هذا ان كانا موضوعين للمطلق فقط وان كانا مشتركين بينه
وبين احد القسمين او كل منهما فيكونان حقيقيين فيما اريد احدهما ايضا بقى ان
عطف احد المترادفين كيف يكون عطف تفسير ولابد من المغايرة بين التفسير
والمفسر الا ان يقصد بالتبجيل المسمى بالتبجيل فتعين ان يحمل التعظيم على
الحقيقة والتبجيل على المجاز فليتأمل قوله وفيه نظر آه الظ انه معارضة
تحقيقية للشارح فى دعوى ان المراد بالجميل فى تعريفهم هو الاختيارى
وفيه ان اثبات عدم ارادتهم بالجميل الاختيارى بعدم صحة المقابلة فى كلام
الشارح مما لامعنى له اللهم الا ان يقال هذا مبنى على ان التعريف المذكور
للشارح فمراد المعارض انه لايجوز ان يراد بالجميل فى تعريفك هذا ما هو
الاختيارى والا لزم احد الفسادين اما تخصيص المحمود به بالاختيارى
مع عدم صحة قولك كذا ذكره المص فى حاشية الكشاف واما عدم
صحة المقابلة بين القولين فى كلامك والاوجه ان يكون نقضا اجماليا شبيها

وابطالا لتحرير الشارح مرادهم بالجميل الاختيارى باستلزامه احد
الفسادين اومعارضة تقديرية فى دعوى صحة التحرير المذكور ضمنا وتقريرها
ان يقال لايجوز التحرير المذكور من الشارح والا فاما ان يكون المراد
من الجميل المحرر ماهو المحمود به اوما هو المحمود عليه وكلما كان الاول يلزم
تخصيص المحمود به مع عدم صحة القول المذكور وكلما كان الثانى يلزم
عدم استقامة المقابلة ينتج من الاقترانى الشرطى انه لوصح التحرير
المذكور فاما ان يلزم التخصيص او يلزم عدم الاستقامة وكل من اللازمين
بط وكذا الملزوم هذا قوله وهو غير مشهور بينهم اى القول
بتخصيص المحمود به غير مشهور بينهم وسلب الشهرة عنه كناية عن ابطاله
ولما لم يكن بطلانه ناشيا عن دليل غير كونه خلاف المشهور فللشارح ان يمنع
بطلانه بناء على انه لم يلتفت الى ما اشتهر ولذا جوز ذلك القول فى حاشيه
المطالع ولعل المحشى لهذا ضم اليه قوله مع ان ماذكره المص آه اى مع
انه يلزم ان لايصح قوله كذا ذكره المص فى حاشية الكشاف آه لان ماذكره
المص هناك فى حق الجميل المحمود عليه لانه فى صدد تعريف الزمخشرى
الحمد بانه الثناء والنداء على الجميل واقول ذلك التخصيص بط والا يلزم
ان لايكون قولنا الحمد لله حمدا لان استحقاقه تعالى للحمد ليس باختيارى
بل هو جميل ازلى غير اختيارى لانه لايتوقف على وجود الحامد ولا على
ما يوجبها من الفعل الجميل بل يكفيه امكانها الازلى بل كونه تعالى محمودا
بالفعل جميل ازلى غير اختيارى لانه تعالى حمد ذاته فى كلامه القديم الذى
هو مقتضى الذات ويدل على ماذكرنا ماذكره صاحب الكشاف
فى تفسير سورة الفاتحة وتبعه المص فى المطول من ان الله تعالى استحقاقا
ذاتيا واستحقاقا فعليا وللتنبيه على كلا الاستحقاقين قبل الحمد لله رب
العالمين ولامخلص الا بان يدرج استحقاق الحامد فى الجميل الاختيارى
اما بان يعم الاختيارى مما هو بمنزلته او يحمل الاختيارى على المعنى الاعم
كما سيجئ فالاحتياج الى احد التأويلين مشترك بين الجملتين اى المحمود به





وعليه وبعد ذلك يتجه عليه ان ذلك التخصيص يستلزم خروج الوصف
بشرافة النسب وحسن اللقاء وامثالهما من الاوصاف الضرورية التى
لايجرى فيها احد التأويلين المذكورين كما ستعرف مع ان ذلك الوصف
حمد فيما اذا كان بسبب فعل جميل فالحق ان القول بتخصيص المحمود به
بالاختيارى ولو بالمعنى الاعم بط قوله اللهم الا ان يحمل آه جواب
عن الثانى على وجه يتضمن الجواب عن الاول فان قوله واجراء خلاصته
آه انه انما اختيار الشارح تخصيص المحمود به ايضا لئلا يبطل الدليل
ذكره المص فى تخصيص المحمود عليه لان خلاصة جارية فيه بان يقال
المحمود به صفة للفعل وهو بالاختيار فلو لم يخصص المحمود به ايضا
باختيارى لكان حكم الدليل متخلفا عنه فيكون باطلا ومن غفل عنه جعله
جوابا عن الثانى فقط نعم يرد عليه ان خلاصته انما يجرى فيه لو كان علة
تقدير الفعل عنوان الجميل او كونه من اوصاف المحمود اوذكره فى تعريف
الحمد وليس كذلك بل العلة ما اشتهر بينهم من ان المحمود عليه يجب ان يكون
فعلا اختياريا ولذا اشار الى ضعفه بتصدير كلمة اللهم فان معنى التصدير
بها اللهم لاتعذبنى مما اقول فى جوابه ثم الصواب ان يحذف قيد الخلاصة
لما ذكره فى حاشية الاداب قوله لا على دعوى العينية اى بحسب
الذات وهى لاتنفى المغايرة الاعتبارية الكافية فى التشبيه المداول عليه
بالكاف فان ماذكره المص باعتبار انه مدلول الفاظ المص يغاير نفسه
باعتبار انه مداول الفاظ الشارح وبهذا القدر صح التشبيه والتفضيل
على نفسه كما فى مسئلة الكحل ومن هذا القبيل ادوات التشبيه المستعملة
فى مقام التمثيل لثبوت المغايرة بين المثال والممثل باعتبار الكلية والجزئية
وان كانا متحدين بالذات فعلى هذا يكون مراده من التشبيه معنى التنظير
الذى هو تشبيه احد المتغايرين بالذات بالاخر قوله لم يستقم مقابلة القول
الاخير لهذا القول لرجوعه اى رجوع هذا القول الى القول الاخير
اورجوع القول الاخير الى هذا القول لكن الظ هو الاول اذ اللاحق

من ان الدليلين لايمكن اتحادهما
فى جميع المادة بل لابد من المغايرة
بينهما فى بعضها فى اقيسة الاقترانية
والاستثنائية واذا اختلفا فى الحد
الاصغر فقط كما هٰهنا يكون
الجار بن عينه لا اخلاصته كما
لايخفى

رجوع المجمل الى المفصل ولما تعرض فى القول الاخير بكل من المحمود به
والمحمود عليه واقتصر فى هذا القول على الثانى كان مجملا بالنسبة
الى القول الاخير هذا ووجه الرجوع الى الجميل المعمم فى القول الاخير
هو الجميل المحمود به اذ لو حمل على تعميم المحمود عليه كان مناقضا لقوله الا
انه يجب آه والجميل المحمود به المتروك فى هذا القول اعم من الاختيارى وغيره
والا كان تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختيارى دون الجميل المحمود به
من غير مخصص من الشارح وهو بط فكان مآل هذا القول تخصيص
الجميل المحمود عليه بالاختيارى مع تعميم الجميل المحمود به كالقول الاخير
وان اختلفا بالاجمال والتفصيل ولذا قال بالحقيقة اى فى ذاتهما واقول
يمكن الجواب عنه بوجوه الاول عدم الاستقامة انما يلزم لو كان التعميم
المذكور فى القول الاخير تعميم الجميل المحمود به وهو مم بل الظ من سوق
الكلام انه تعميم للجميل المحمود عليه واشارة الى ماذهب اليه بعضهم
من ان الحمد والمدح مترادفان باعتبار تعميم كل من المحمود عليه والممدوح
عليه كما ان قوله وقيل المدح آه اشارة الى ترادفهما باعتبار تخصيص كل منهما
ولهذا قال الشريف المحقق فى حاشية الكشاف ان مراد صاحب الكشاف
من قوله الحمد والمدح اخوان انهما مترادفان اما باعتبار كل من المحمود عليه
والممدوح عليه من الاختيارى وغيره واما باعتبار تخصيص كل منهما
بالاختيارى وعلى الاول يكون المقام المحمود حقيقة وعلى الثانى يكون
اللؤلؤ الممدوح مجازا وبالجملة الظ ان يحمل القولان الاخيران على القول
بالترادف بينهما تارة بتخصيص كل من المحمود عليه والممدوح عليه وتارة
بتعميم كل منهما على وفق ماذكره الشريف وماذكرتم من كونه مناقضا
لقوله الا انه يجب آه انما يتم لو كان هذا القول لقائل القول الاخير وهو
مم بل الظاهر انه للشارح اتى به بعد نقل الاقوال الثلثة محاكمة بينها واشار
بادراج الوجوب الى بطلان القولين الاخيرين فلا تكرار الثانى انه لو سلم انه
من كلام هذا القائل فانما يلزم التناقض لو لم يكن معناه الا انه يجب ان يكون





المحمود عليه المذكور فى الجملة الحمدية فعلا اختياريا وانما ذكره القائل
اشارة الى القدح فى قول القائلين بتخصيص المحمود عليه بالاختيارى
بان لا دليل لهم على هذا التخصيص سوى انهم وجدوا المحمود عليه
فى موارد ذكره فى الجملة الحمدية اختياريا وهو لا يوجب اعتبار الاختيارى
فى ماهية الحمد اذ قد لا يشتمل الجملة الحمدية على ذكر المحمود عليه فالحكم
بوجوب كونه اختياريا فى جميع المحامد كما يقتضيه اعتباره فى مفهوم الحمد
مما لا دليل عليه فكانه قال نعم يجب كونه اختياريا حيث ذكره فى الجملة
الحمدية لكنه لا يوجب اعتبار الاختيارى فى مفهوم الحمد الثالث انه لو سلم
جميع ذلك فانما لا يستقيم المقابلة لو كان المقابلة باعتبار المغايرة فى المآل وهو
مم لجواز ان يكون ايراد القول الاخير باعتبار مقابلته للقول الاول من جهة
ان القائل الاول الذى هو المص حمل الجميل فى التعريف على المحمود عليه
واستغنى عن اعتبار قيد زائد يخرج المدائح حيث خصص الجميل بالاختيارى
وان القائل الاخير حمل الجميل فى التعريف على المحمود به واحتاج الى اعتبار
قيد آخر لاخراج المدح وذلك بان يحمل لام الحمد فى القول الاخير على العهد
اى الحمد المعهود المعرف بالتعريف المذكور يعم الجميل الاختيارى وغيره
لكونه عبارة عن المحمود به لكن الجميل المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا
ويؤيد الثالث ان الظ انه اشارة الى ماذكره الشريف المحقق فى حاشية
المطالع حيث عرف شارح المطالع الحمد بعين ماعرفه الشارح وقال
الشريف هناك ثم الجميل ان تناول الاختيارى وغيره كالقدرة مثلا كان
الحمد مرادفا للمدح واتجه عليه انه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها
ولا يقال حمدتها على ذلك وان خص بالاختيارى وحده لزم ان لا يكون
وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا له وقد يجاب عنه بانه متناول لهما
لكنه محمود به ولابد ههنا من قيد زائد وهو ان يكون ذلك الوصف بازاء
امر اختيارى هو المحمود عليه من نعمة او غيرها فيختص الحمد بالفاعل
المختار دون المدح اذ يجوز فيه ان يكون المحمود عليه كالممدوح به مما ليس

احتيـاريا انتهى فنقول الحق ان مراد الشارح ههنـا تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختيـارى على وفق ماذكره المص وان المقابلة موجهة باحد الوجوه الثلث وتحقيق مراده ان هذا التعريف مشهور فيما بينهم والظ من البـاء الصلة فح يصدق التعريف على المدايح التى لبست بحمد كما اشرنا فاراد الشارح المحقق اصلاحه بحمل الباء على السببية وتخصيص الجميل بدليل المص فمن حمل مراده ههنا على تخصيص الجميل المحمودبه مع حمل النقل عن المص على التشبيه ليصح المقابلة فقد غفل قوله وايضا كون الجميل صفة للفعل مم اعلم ان تقرير الدليل هنا ان لفظ الجميل صفة للفظ الفعل وكل ماهو صفة للفظ الفعل فهواختيارى بمعنى ان الاختيارى لازم معناه ينتج من غير المتعارف انه صفة لماهواختيارى ونضم الى النتيجة كبرى هى قولنا وكل ماهو صفة لما هو اختيـارى يراد به الاختيـارى ينتج من القيـاس الغير المتعـارف ان الجميـل يراد به الاختيـارى فمنع صغرى غير المتعارف ههنا مستند بجواز كونه صفة للنعمة الاعم من الفعل لكونه صادقا على الصفات الذاتية والفعلية اوصفة للشئ الاعم من الكل لانه كما يصدق على مطلق الصفات والنعوت يصدق على الذات والنعوت وليس هذا المنع منه مجرد احتمال عقلى لايلتفت اليه فى امثال هذا المقام بل المنع المسـتند بكل من هذين السندين احتمال ناش عن دليل اما جواز كونه صفة للنعت فلانه اذا خص الجميل بالفعل فان كان محمودابه لم يكن الوصف بصفة ذاتية جميلة حمدا وان كان محمودا عليه لم يكن الوصف بالجميل بازائه صفـات ذاتية حمدا مع ان الكل حمـد واما جواز كونه صفة للشئ فلانه اذا لم يكن صفة للشئ بل للنعت يلزم ان لايكون السلوب الجميلة كعدم خلق موانع الاسلام والعبـادات محمودا بها او محمودا عليها الا بـتأويلها بالعدول اى باتصافه تعـالى بتلك السلوب او بتأويلها بترك خلقها ويلزم ان لايكون مثل قولنـا نحمد الله على هذه الاموال حمدا الا بتأويله بحذف المضاف اى على انعام هذه الاموال وكذا قولنا نحمد الله





على الايمان والاسلام لانهما ليسا من اوصاف المحمود مع ان هذه التأويلات تكلفات وايضا يلزم ان لايكون الله تعـالى مستحقا للحمد لاجل ذاته بل لاجل صفاته مع ان الزمخشرى والمص صرحا بخلافه كما عرفت اللهم الا ان يكون الاستحقاق الذاتى بمعنى الاستحقاق لاجـل الصفات الذاتية والاستحقاق الفعلى بمعنى الاستحقاق لاجل فعـله فح يجوز جعله صفة للنعت الشامل للصفات الذاتيـة والفعلية والحق ان الاستحقاق الذاتى فى كلام الزمخشرى وغـيره من المعتزلة والحكمـاء القائلين بكون صفات الواجب تعـالى عين الذات بمعنى الاستحقاق لاجل الذات من حيث هى هى فيجوز كونه صفة للشئ بل يجب وبهـذا عرفت ان منع الصغرى بالسندين المذكورين منع قوى يعسر اندفاعه ومن غفل عمـا ذكرنا قال ماقال نعم يمكن ان يقال ان المص والش انمـا جعلاه صفة للفعل بقرينة ان الحمد اخص من المدح لامرادف له وعلى تقدير كونه صفة للنعت اوالشئ يلزم الترادف بينهما وهو بط فيندفع المنعان ولذا بادر الى التسليم قوله فلانسلم ان الفعل انمـاهو آه منع لكبرى القياس الغير المتعارف بعد منع صغراه فعلى هذا كان الاظهر ان يقول لانم ان كل فعل بالاختيارى الا الش منع الحصر الذى يستلزمه كلية الكبرى فلا يرد عليه ان منع الحصر منع مقدمة غـير ملتزمة اذ لاحصر فى كلام الش ثم نقول يرد على كبرى القيـاس المتعارف منع مستندا بانا اذا قلنا جاءنى رجـل عالم فالمراد بالعالم معنـاه الحقيقى الشامل للرجل والملك كما ان المراد بالرجل معنـاه الحقيقى الشامل للعالم والجاهل وليس المراد من شئ منهما خصوصية الرجل العـالم والا كان مجـازا من ذكر العـام وارادة الخاص المعين بلا قرينة صارفة لاختصاص مجموع القيد والمقيد من حيث المجموع به فذلك المجموع دال عليه من غـير احتياج الى تجوز فى شئ منهمـا فلانم ان كل ماهو صفة للاختيارى يراد به الاختيارى فالصواب ان يقال والمراد بالجميل متحقق فى ضمن الاختيارى لانه صفة للفعل الا ان يحمل عليه اوعلى انه صفة للفعل

فى الاصـل ثم ترك الفعل الموصوف نسيا منسيا واقيم صفته مقـامه فح
يراد بالجميل قسم الاختيارى مجـازا هذا الذى ذكرناه هو المطابق لكلام
المحشى حيث جعـله صفة للنعت المقدر تارة او الشئ المقدر اخرى اذ الظ
انه حمل الصفة فى كلام الش على معنى النعت النحوى ثم جوز كونه نعتا
للنعت المقدر او الشئ المقدر واما ما ذكره بعض المحققين ههنا من ان الضمير
فى قوله لانه صفة للفعل عائد الى المراد بالجميل وتقرير الدليـل هكذا لان
المراد بالجميل صفة للفعل اى متحد معه على نحو اتحـاد الاسود بالجسم
وكل ما هو صفة للفعل اختيارى فالمراد بالجميل اختيارى فلا حاجة ههنا
الى قياسين متعارف وغير متعارف كما توهم الخلخالى مع حمل الصفة على معنى
المتحد المذكور ففيه نظر لانه يستلزم اسـتدراك قيد الصفة اذ يكفى ح
ان يقال لان المراد بالجميل فعل وكل فعل اختيارى فالمراد بالجميل اختيـارى
نعم يرد على الخلخالى قوله لجواز ان يكون بالايجاب آه الظ ان مراده
من الايجـاب ما يقابل الاختيارى بالمعنى الاخص وهو اعم من الايجـاب
بالذات كما زعمه الحكماء فى افعال الله تعالى ومن الايجاب بالغير كما زعمه الجبرية
فى افعال العـباد والمعتزلة فى بعض افعـاله تعالى وهو ايجاد الاصلح فان
قلت كيف يقول الحكماء بوجوب افعـاله تعـالى بالذات بمعنى ان ذاته
تعالى يقتضى تلك الافعال مع ان بعض افعاله تعالى ليس بازلى بداهة كخلق
الحوادث ولو كان جميع افعاله تعالى ازلية لكان الحوادث قديمة لامتناع انفكاك
اللازم عن المـلزوم فى وقت ما قلت زعموا ان فيض الفيـاض مشروط
بتمام اسـتعداد القابل لذلك الفيض فعدم خلق الحوادث فى الازل ليس
لبخل الفاعل بل لنقصان استعداد القابل وانما يتم ذلك الاستعداد يوما
فيوما بتأثيرات الكواكب الدوارة بحركات الافلا ك كالعـالم العنصرى
فى جوف الفلك الاسفل اى فلك القمر وذلك لا ينافى وجوب الافعال لذات
الواجب تعـالى اذا تم الاستعداد وانمـا حكموا بالوجوب ح وبالامتناع
قبله زعما منهم ان الفيض على غـير المستعد التام سفه ومنعه عن المستعد





التام بخل وكل من البخل والسفه صفة نقصان تستحيل فى حقه تعالى لكن
مرادهم من الاستعداد التام الموجب للفيض اعم من الامكان الذاتى ومن
الامكان الاستعدادى فان من الممكنات عندهم ما يكون امكانه الذاتى كافيا
فى وجوده كالعقول والافلاك والاجناس العنصرية ومنهـا ما لا يكون
امكانه الذاتى كافيـا فى وجوده بل يحتـاج الى تمام امكانه الاستعدادى
كاشخاص المركبـات العنصرية وكانواعنها على قول ومن ههنا اتضح
ان افعاله تعـالى عند الحكماء على قسمين قسم ازلى وقسم لا ازلى وكل
من القسمين واجب بالذات على زعمهم فالمراد من هذا السند تجويز كون
الفعل بالايجـاب فى ضمن كلا قسمى افعـال الواجب تعالى على مذهب
الحكماء وفى ضمن القسم الثـانى من افعاله تعالى على مذهب المعتزلة
وفى ضمن افعال العباد بالنسبة اليهم على مذهب الجبرية بناء على ان الايجاب
المقابل للاختيارى بالمعنى الاخص اعم من الايجـاب بالذات ومن الايجاب
بالغير كما لا يخفى واعـلم ان الامام فخر الدين الرازى اجاب عن المنع الذى
اورده المحشى ههنا بان اهل اللغة لا يطلقون الفعل على ما كان بالايجاب
بل على ما كان بالارادة والاختيـار بالمعنى الاخص لانهم لا يجعلون النار
فاعلة لاحراقها ولا المـاء فاعلة لتبرده ومنعه المحقق الطوسى مستندا بان
اهل اللغة انما فسروه باحداث شئ ما وايده بقول بعض اطباء اهل اللغة
توقفه اول البرد وتلقوا باخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم ثم قال
فاذا جاز ان يقـال فعل البرد فلم لا يجوز ان يقال فعل بغير ارادة ومن ادعى
المجاز فعليه الدليل انتهى وكلام المحشى ههنا وفيما بعد مبنى على ما ذهب
اليه الطوسى هذا ونحن نقول والحق ان الاول تفريط والثـانى افراط
وخير الامور اوسطها وهو ان اهل اللغة انمـا يطلقونه على ما كان مسبوقا
بالمشية ولو كان انتزاعية كما فى افعـاله تعـالى عند الحكماء والمعـتزلة
او صورية كما فى افعـال العباد عند الجبرية كما فى اشير اليه فالفعل اللغوى
يجامع الايجـاب ولا يشمل الايجاب بدون المشية اما عدم شموله فلان اهل

اللغة لايجعلون الساقط من السقف فاعلا لسقوطه بداهة واما مجامعته
فلان اهل اللغة العربية مبتدأ من اولاد اسمعيل ع م مستمرا الى آخر الزمان
ولايجوز العقل اتفاق جميعهم على رأى واحد بل الظ ان بعضهم حكيم
معتقد بايجاب الله تعالى فى افعاله وبعضهم متكلم جبرى يعتقد اضطرار
العباد فى افعالهم وغير ذلك مما لايحصى نعم قد يطلق مجازا على مايعم
الاضطرارى الغير المسبوق بالمشية قوله الاان يبنى الكلام على
مذهب المتكلمين آه لايخفى ان هذا الجواب مبنى على جعل التعريف المذكور
مخصوصا بالمتكلمين بناء على كون التهذيب من علم الكلام والجواب الآتى
مبنى على جعله مشتركا بينهم وبين غيرهم بناء على ان من غيرهم من
يعرف الحمد اللغوى بذلك التعريف كما يشير اليه فهذا الجواب اثبات المقدمة
الممة بتحرير كل من الدليل والمدعى بان يقال المراد ان مراد المعرف
الذى هو من المتكلمين بالجميل هو الاختيارى لانه صفة الفعل والفعل
اختيارى اى عنده وعلى اعتقاده وان لم يكن اختياريا فى الواقع فعلى
هذا تكون تلك الكبرى قطعية لاتقبل المنع المذكور لان كون كل فعل اختياريا
عند المتكلمين واضح من كتبهم وهذا القدر كاف هنا لان الغرض اثبات
مرادهم بالجميل ووضوح مذهبهم كاف فى اثبات مرادهم بالجميل ووضوح
مذهبهم كاف ولو لم يكن مطابقا للواقع فلا يرد عليه ان مجرد البناء المذكور
لايدفع هذا المنع بل لابد من ايراد ماذكره المتكلمون فى بيان تلك الكبرى لان المانع
يجوز ان يكون من مذهب آخر ولو سلم فيجوز اسناده بخلاف مذهبه ولذا قيل
لامذهب للمانع الا يرى من ان هذا المنع انما كان مستندا الى مذهب الحكماء
والجبرية والمعتزلة فلا يقنع المانع بمجرد بيان ابتناء الكلام على مذهب
المتكلمين بقى كلام هو ان الظ من الفريقين المذكورين فى الجواب الآتى
هما المتكلمون والحكماء والمتكلمون المقابل للحكماء شامل لجميع الفرق
الاسلامية ومنهم المعتزلة والجبرية القائلين بايجاب الافعال فلا يكون
الجواب حاسما بالنسبة اليهما الا ان يحمل المتكلمون ههنا على المعتد بهم وهم





الاشاعرة فيندرجان فى فريق الحكماء لتمسكهما بازيالهم فى كثير من المباحث
ولك ان تحمل الفريقين على الذين كانا فى طرفى النسبة هذه الكبرى قوله
او يراد بالاختيار كون الفاعل آه تحقيق هذا المقام يقتضى بسطا فى الكلام اعلم
ان للاختيار عندهم معنيين احدهما المعنى الاخص المتبادر عند الاطلاق
وهو المفسر بصحة الفعل والترك والمراد من الصحة الامكان الخاص الوقوعى
المفسر بسلب مطلق الوجوب عن الطرفين سواء كان وجوبا بالذات
او بالغير فالمعنى هو ان لايكون شئ من طرفى الفعل والترك واجبا
للفاعل لا لذات الفاعل ولا لامر خارج عنه وهذا المعنى اثبته الاشاعرة
فى الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله المسبوقة بالمشية والارادة
وفى العباد بالنسبة الى افعالهم المسبوقة ايضا فمن اكره بالقتل على القتل
فهو مختار فى كل من القتلين عندهم بخلاف الممنوع عن الفعل بالحبس
والامساك فان عدم قتله واجب لامر خارج هو الحبس ونفاه الحكماء
عن الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله حيث زعموا ان مشيته تعالى
ايجاد ماتم استعداده لكونه فيضا وجودا لازم لذاته تعالى وكلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما وان ايجاد العالم على
النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه زعما منهم انه الكمال التام
وان الاختيار بالمعنى الاخص صفة نقصان واثبتوه فى العباد بالنسبة
افعالهم المسبوقة كما ذكره الشارح الجديد للتجريد والجبرية على عكس
ماعليه الحكماء حيث اثبتوه فى الواجب تعالى ونفوه عن العباد ولذا
ذهبوا الى حدوث العالم مع رعاية قاعدة العدل فى تعذيب المجبورين
واثابتهم واثبته المعتزلة فى العباد بالنسبة الى جميع افعالهم المسبوقة
وفى الواجب تعالى بالنسبة الى بعض افعاله تعالى كاحداث العالم ونفوه
عنه بالنسبة الى بعض الاخر كايجاب خلق الاصلح عليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فقد ثبت ان اثبات هذا المعنى فى الواجب تعالى وغيره بالنسبة
الى جميع افعالهم مخصوص بالاشاعرة لامتفق عليه بين الفريقين

وثانيهما المعنى الاعم المفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل اى كون الفاعل بالنسبة الى الفعل الشامل للترك بحيث ان شأ
صدور ذلك الفعل عنه صدر عنه وان لم يشأ صدوره لم يصدر لا بحيث
ان شاء صدر وان لم يشاء صدر كما فى صدور الصفات الذاتية عن ذات
الواجب على مذهب المتكلمين وكما فى صدور ترك الايجاد المحال عنه تعالى فانه
تعالى ليس بمختار بالنسبة اليهما بشئ من المعنيين فالاختيار بهذا المعنى
لا يتحقق فى الفاعل بالنسبة الى ما لم يكن صدوره مسبوقا بالمشية وانما
يتحقق فيه بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بهما سواء كان ذلك
الصدور المسبوق واجبا لذات الفاعل كما فى افعاله تعالى على زعم
الحكماء او واجبا بالغير كما فى افعال العباد عند الجبرية وان كان ممتنعا
بالغير كما فى قتل الممنوع او لم يكن واجبا ولا ممتنعا لا لذات
الفاعل ولا لامر خارج كما فى افعال الواجب تعالى والعباد عند الاشاعرة
وذلك لان هذا التعريف انما يصدق على حال الفاعل بالنسبة
الى الصدور المسبوق بالمشية لا بالنسبة الى غيره اما الثانى فلا تعرف واما الاول
فلان الشرطيتين المذكورتين ليستا كليتين والا يخرج اختيار العباد
ضرورة ان ليس العباد كلما شاء فعل على شئ من المذاهب ولا اتفاقيتين
جزئيتين والا لخرج اختيار الواجب تعالى على جميع المذاهب لان
الاتفاقات مشروطة بعدم اللزوم لا انها غير مشروطة باللزوم والا لكانت
اعم من اللزومية لا مقابلة لها وهو فاسد وفعل الواجب تعالى لازم لمشيته
لزوما كليا عند الكل وان لم يكن لازما لذاته تعالى عند
الاشاعرة لان تخلف المراد عن ارادة المريد اما لعدم القدرة
او الممانعة الغير وكل منهما يستلزم العجز والجهل بعدم حصول المراد
بعد الارادة والكل محال فى حقه تعالى وايضا صدق الاتفاقيات
بصدق الاطراف فلو حملنا على الاتفاقيتين لم يصدق على فرد اصلا
والا لزم اجتماع مشية الفاعل اياه وعدم مشيته وفعله وعدم فعله معا





وهو اجتماع النقيضين فتعين انهما مهملتان متحققتان فى ضمن
اللزوميتين الجزئيتين وهما صادقتان على جميع المذاهب فى حقه تعالى
بالنسبة الى جميع افعاله المسبوقة بالمشية بصدقهما كليتين فى حقه
تعالى على كل مذهب او الكلية اخص من الجزئية ومستلزمة لها اما صدق
الكلية الاولى فلما عرفت من استحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته
واما صدق الكلية الثانية فلان المشية هو ترجيح احد طرفى الممكن واذا انتفى
الترجيح انتفى الفعل قطعا والا لزم رجحان وجود الفعل على عدمه
من غير مرجح وهو باطل بالاتفاق بين الفريقين وبيان الكلية بهذا
مشترك بين المذاهب واما بيان صدقهما على مذهب الحكماء خاصة
فهو ان مشية الواجب تعالى لما كان موجودا مستلزما لوجود الشئ
استحالة تعلقها بغير المستعد التام وعدم تعلقها بالمستعد التام لما زعموا السفه
او البخل المحالين فى حقه تعالى فكلما شاء الواجب تعالى شيئا يلزمه
ان يكون ذلك الشئ مستعدا تاما وكل ما كان كذلك يلزمه ان يفعل
فينتج اللزومية الكلية الاولى وكل ما لم يشأ لم يكن ذلك الشئ مستعدا وكل
ما لم يكن مستعدا يلزمه ان لا يفعل فينتج اللزومية الكلية الثانية فقد صدقت
الكليتان معا فى حقه تعالى بالنسبة الى كل فعل من افعاله الممكنة
على جميع المذاهب بناء على ان صدق الشرطيات اللزومية لا يتوقف
على صدق الاطراف لكن مقدمة الشرطية الاولى واجب الصدق دائما
ومقدم الثانية ممتنع الصدق دائما على مذهب الحكماء اذ لا يتحقق الاختيار
بهذا المعنى فى الافعال الممكنة له تعالى منحصرة عندهم فى الافعال
الواجبة بالذات وكل منهما ممكن الصدق والكذب عند الاشاعرة وكما
ان هاتين اللزوميتين الجزئيتين صادقتان فى حقه تعالى على جميع المذاهب
كذلك هما صادقتان فى حق كل عبد بالنسبة الى فعله الممكن له بالامكان
الذاتى وان لم يفعله ابدا باختياره بالمعنى الاول او لامتناعه لامر خارج
لان مشيتهم وكذا عدم مشيتهم فعلا يمكن مجامعته مع مشية الواجب تعالى

قوله يمكن مجامعته مع مشية
الواجب اما على مذهب المتكلمين
فظ واما على مذهب الحكماء فلان
مشية العبد يمكن ان يكون عند
حصول الاستعداد التام كما امكنت
عند عدم الحصول فتامل *

عدم صدوره عنه فعلى تقدير وقوعهما على هذا الوضع الممكن الاجتماع مع
المقدم يلزم صدور الفعل عنهم فى الاول وعدم صدوره فى الثانى لئلا
يلزم تخلف مراد الواجب تعالى عن ارادته العلية فان قلت لوكان
الاختيار بالمعنى الاعم عبارة عن مجرد كون الفاعل بحيث يصدق
فى حقه تعهاتان الجزئيتان معا لكان الواجب تعالى مختارا فى ايجاد
الممتنع بالذات لصدق الكليتين فى حقه تعالى بالنسبة اليه على جميع
المذاهب بعين ماذكرتم فى بيانهما اذ نقول يستحيل تعلق مشيته تعالى
بغير الممكن عند الكل فلوفرض تعلقها بايجاد الممتنع بالذات يلزم ان يكون
ممكنا مشيئا فيلزم صدوره لئلا يلزم التخلف فكلما شاء يلزم صدوره عنه
تعالى وكلما لم يشأ بقى على امتناعه الذاتى فيلزم ان لا يصدر بل لكان جميع
الاشياء مختاره الافعال والاثار الممكنة لها والممتنعة كاللؤلؤ فى صفائها
والنار فى حرارتها والماء فى برودتها لصدق الجزئيتين فى حق الكل بعين
ماذكرتم فى بيانهما ايضا قلت الملازمة ممنوعة اذ المتبادر من الفاعل
الموصوف بهذه الحيثية ان يكون من ذوى الارادة والشعور فيخرج غيرهم
ومن الفعل الذى نسب ذلك الفاعل اليه الفعل الممكن له كايجاد
المستعد وترك غير المستعد على زعم الحكماء فيخرج الفعل الممتنع بالذات
كايجاد الممتنع بالذات عند الكل وكايجاد غير المستعد وترك المستعد
على زعمهم ومن الحيثية المذكورة ان يكون فعله على تقدير وقوعه مرتبا
على مشيته لانهم جعلوا المشية فى هذا التعريف مدارا للفعل وجودا وعدما
وذلك الدليل مترتبة عليها فيخرج بها افعالهم الاضطرارية الغير
المترتبة على المشية كسقوط العبد من السقف من غير شعور وارادة
فاذا كان الاختيار بالمعنى الاعم عبارة عن كون ذلك الفاعل بالنسبة
الى فعله الممكن بحيث يترتب فعله على مشيته ويدور عليها وجودا وعدما
لم يلزم شئ من ذلك وبهذا يعلم ان هذا المعنى انما يتحقق فيما كان لصدوره
مسبوقا بالمشية سواء كانت صفة حقيقية للفاعل كما يقول به الاشاعرة

قوله اذ نقول الخ هذا البيان
مشترك واما البيان الخصوص
بمذهب الحكماء فهو عين ما سلف
من غير فرق اصلا





فى افعال الواجب وغيره اوصورية كما يقول به الجبرية فى افعال العباد
اذ لا ينكرون المشية الصورية البديهية اواعتبارية اوانتزاعية محضة
كما يقول به المعتزلة والحكماء فى افعاله تعالى حيث قالوا يكون صفاته
تعالى عين ذاته فالاختيار بهذا المعنى لا يجامع الايجاب الغير المسبوق
بالمشية كما فى ايجاب الذات صفاته تعالى على مذهب الاشاعرة وانما
يجامع الايجاب المسبوق كما فى ايجاب الواجب تعالى افعاله على زعم الحكماء
واما مازعمه المحشى وتبعه بعض المحققين ههنا من انه مجامع لمطلق الايجاب
وانه تعالى مختار فى صفاته الذاتية على مذهب المتكلمين كما يأتى فى القول الثانى
ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الاعم لوكان مجامعا لمطلق الايجاب
كان الفعل عبارة عن افادة الوجود مطلقا سواء كانت بطريق الايجاب
او بطريق الاختيار وسواء كانت مسبوقة بالنسبة اولا وذلك ظاهر فيلزم
ان يكون كل ماهية مختارة بهذا المعنى فى جميع لوازمها وعوارضها المستندة
اليها من غير مشية كحرارة النار وصفاء اللؤلؤ فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون
وصف النار بكونها طباخة لاطعمة الناس على حرارتها ومدح اللؤلؤ
على صفائها جدا وهو مع كونه باطلا فى نفسه يستلزم وقوع المص والشارح
فيما هربا عنه بتخصيص الجميل بالاختيارى من الترادف بين الحمد
والمدح نعم وصف المجوسى النار حمدلها لكنه يزعم انها فاعلة
مختارة بالمشية والارادة وايضا يلزم ان يكون كل صفة فعلا
فيبطل ما تقدم منه من تجويز كون الجميل صفة للنعت دون الفعل لا يقال
انما يلزم المحذوران لوكانت تلك الماهيات الممكنات مفيدة لوجود تلك
اللوازم والاثار وليس كذلك بل الكل صادر عن الواجب تعالى مخلوق له
عند تحقيق الحكماء والمتكلمين لانا نقول لكنها صادرة عن طبايع تلك الماهيات
فى مشهور الحكماء وعند الطبايعية منهم والغرض اثبات معنى متفق عليه
بين الكل فيتوجه ماذكرنا بناء على مذهبهم ولوسلم ان المراد هو المعتد بهم
فى الجملة ليخرج الجبرية ايضا فان كان الفعل والفاعلية فى هذا المعنى

عبارة عن افادة الوجود حقيقة فكما يخرج تلك الماهيات بالنسبة الى تلك
اللوازم والاثار بقيد الاخر يخرج العباد بالنسبة الى افعالهم الاختيارية
على مذهب الاشاعرة وتحقيق الحكماء لان العباد لم يوجدوا افعالهم
ولم يفيدوا وجودها عند هذين الفريقين وانما افاده الواجب تعالى عندهما
وان كانا عبارتين عن مطلق الارادة حقيقة كانت اوصورة وظاهرا كما يؤيده
مانقلناه عن المحقق الطوسى من نسبة الفعل الى البرد يتوجه ماذكرناه
الان يحمل على المشية المنحصرة فى قسمى افادة الوجوب حقيقة وكسب
تلك الافادة بصرف الارادة سواء كانت تلك الافادة بالايجاب الغير
المسبوق بها كما فى افعال الواجب تعالى على مذهب الحكماء او بالاختيار
كما فى جميع الافعال الاختيارية للواجب تعالى عند الاشاعرة وللعباد ايضا
عند المعتزلة وذلك الحمل هو الحق هنا وان كان بطريق المجاز بناء
على ان الفعل حقيقة فى الاحداث كما سبق واما ثانيا فلان كون الواجب
تعالى مختارا بهذا المعنى فى صفاته الذاتية عند الاشاعرة بط قطعا لان الفعل
والفاعلية المأخوذين فيه ان حملا على ماهو مسبوق بالمشية فقط فالواجب
تعالى لايكون فاعلا لتلك الصفات بهذا المعنى لان تعلق المشية بنفسها
وبما تتوقف هى عليها من صفة الحيوة والعلم والقدرة يستلزم الدور
او التسلسل المحالين ضرورة كما تقرر فى محله واذا لم يكن ان يكون الواجب
تعالى فاعلا لها بهذا المعنى فيخرج بالنسبة اليها بقيد الفاعل وان حملا
على ماهو اعم من ان يكون مسبوقا بالمشية اولا فصدق الشرطية الثانية
فى حقه تعالى بالنسبة الى تلك الصفات باطل قطعا اذ لا استحالة فى وجود
تلك الصفات بالايجاد المسبوق بتعلق المشية كما عرفت فتلك الصفات
لم تتعلق بها المشية بالضرورة من الازل الى الابد ولو صدقت اللزومية
الثانية يلزم عدم صدورها عن الذات فى بعض تلك الاوقات وذلك واضح
لزوما وبطلانا بل الحق انه تعالى ليس بمختار فيها بهذا المعنى ايضا لصدورها
عن الذات شاء او لم يشأ ولا يلزم من عدم المشية مشية العدم ليلزم تخلف

قوله ولايلزم اه جواب توهم ط
ولاعدم وجود الصفات اه جواب
عما سبق من بيان الشرطية الثانية
بناء على جميع المذاهب وقوله واما
حديث الاستعداد وعدم
الاستعداد آه جواب عما سبق
ايضا من بيانها بناء على مذهب
الحكماء تأمل

المراد



المراد عن الارادة الواجب تعالى ولاعدم وجود الصفات لان انتفاء المشية
انما يوجب عدم الامور المتوقفة عليها واما حديث الاستعداد وعدم
الاستعداد فباطل عند الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات واما ثالثا
فلان هذا المعنى لوكان شاملا بالايجاب الغير المسبوق بالمشية لم يكن لتعليق
الفعل الواجب بالمشية معنى ولهذا قال المحقق الطوسى مراد الحكماء
من لزوم الافعال لذاته تعالى لزوما له من غير قصد وشعور كلزوم الحرارة
للنار حتى يتوجه عليهم ما اورده الامام الفخر الرازى من لزوم الاضطراب
الموجب للتقييد المنافى للكمال التام الذى هو الاطلاق وعدم التقيد بشئ
اصلا بل مراد هم لزومها كلزوم الاطعام للجواد عند رؤية من
اشرف على الموت من الجوع نعم ذلك الجواد المحتاج فى الجملة يتصور
منه البخل ويجوز العقل انفكاك الانعام عنه ولا يجوزه عمن يستحيل البخل
منه ولا يخفى ان للتعليق بهذا المعنى بالمشية وجها وجيها واما رابعا
فلانه لوكان مجامعا لمطلق الايجاب لما اخذوا الشرطية الثانية لظهور
انها مستدركة ح واما خامسا فلانه لوكان كذلك لما عدلوا عن تفسيره
بصحة الفعل والترك على ان يكون الصحة بمعنى الامكان العام لانه احصر
واوضح واوفق بالمعنى الاخص وادل على كونه اعم مطلقا من المعنى الاول
كما لا يخفى على اولى النهى قوله لكونه متفقا عليه آه علة الارادة
واشارة الى ان تلك الارادة وان كانت بعيدة من جهة اللفظ لكنها
قريبة من جهة المعنى اذ الظ ان التعريف لاهل اللغة فهم المتكلم
والحكيم وقد عرفت تحقيق هذا المعنى فى الواجب تعالى وغيره على جميع
المذاهب ثم انهم ربما يقيدون الشرطية الاولى باستثناء مقدمها حيث
يقولون لكنه يشاء بالضرورة ويفعل بالضرورة واشار المحشى ههنا
الى ان ذلك الاستثناء بالنظر الى اختيار الواجب تعالى عند الحكماء
واذا حذفت الاستثناء المذكور بقى معنى مشترك بين الواجب تعالى وغيره
بالاتفاق بين الفريقين فاقيل اشتراك الاختيار بهذا المعنى بين الفريقين انما

هو فى مجرد اللفظ لا بحسب المعنى وهم قوله لا كونه بحيث يصح آه
فقد عرفت تفصيل معناه وان المراد من الصحة الامكان الخاص الوقوعى
فان قلت كيف اثبته الاشاعرة فى افعال الواجب تعالى وغيره مع ان كل
فعل ممكن عندهم ان تعلق العلم والارادة الازليين بوجوده فهو واجب
بالغير الذى هو ذلك التعلق والا فهو ممتنع بالغير ولا يجوز تخلف المعلوم
عن العلم الازلى كتخلف المراد عن الارادة الازلية قلت غاية ذلك لزوم
وجوده لذلك التعلق ووجوبه له ولزوم عدمه لعدم التعلق ووجوبه له
وذلك لا يوجب وجوب الوجود والعدم فى نفسها ليلزم انتفاء الامكان
المذكور فى جميع الافعال فى نفسها وذلك لانه تعالى عالم فى الازل وتابعه
الارادة الازلية بالضرورة وتعلقها بان يفعل الله تعالى شيئا باختياره فيما
لا يزال وان يتركه فيه باختياره ايضا اما وحده او بضميمة اختيار العبد
وذلك محقق للاختيار لا مزيل له نعم لو فرض وقوع خلاف المعلوم
لزم الجهل المحال فى حقه تعالى لكنه انما يفيد ضرورة الافعال
بشرط وقوعها وضرورة عدمها بشرط عدمها وهى ضرورة بشرط
المحمول وذلك لانه مما استحال تعلق العلم الواجب بخلاف الواقع فلا يتعلق
بالاشياء فى الازل بشرط وقوعها فى الايزال فقولك لو لم يقع معلوم الله تعالى
بمنزلة ان تقول لو لم يقع الواقع فتأمل بقى ههنا بحث هو ان نفس المشية
والاختيار الذى هو الترجيح الواجب والممكن وان كان فعلا فلا يصح
القول بان كل فعل بالاختيار باحد المعنيين لانه لا يكون بالاختيار الذى هو
نفسه لاستحالة سببية الشئ لنفسه ولا بما هو غيره والا لدار او تسلسل
وان لم يكن فعلا بطل جعل الجميل صفة للفعل فى التعريف لانه يخرج الحمد
على نفس المشية والاختيار عن التعريف والجواب انه ان اردتم الاختيار
بمعنى الامكان كما هو المراد ههنا نختار الشق الثانى ولا محذور لان الامكان
الخاص يستوى لنسبة الى طرف الفعل والترك فلا يكون سببا للحمد
ولا محمودا عليه والامكان العام بالطريق الاولى فلا محذور فى التقييد بقيد





الفعل وان اردتم الاختيار بمعنى الترجيح كما هو قد يستعمل فيه نختار
الشق الاول ولا محذور ايضا لانه حاصل بالاختيار بمعنى الامكان وملابس
له ولا تسلسل لا من جهة الاختيار بمعنى الامكان لان غرض ذلك الامكان
ليس مسبوقا بامكان آخر وهو ظ ولا من جهة الاختيار بمعنى الترجيح
الذى هو الفعل القلبى بالنسبة الينا حاصل بذاته لا مسبوق بترجيح آخر مثله
وان كان مسبوقا بالاختيار بمعنى الامكان لانه لو كان مسبوقا بترجيح آخر
لما وقع ترجيح اصلا لاستلزامه تسلسل الترجيحات وايضا عدم تضاعف
الترجيحات معلوم بالوجدان فترجيح الترجيح عين ذلك الترجيح واما المشية
فليست عين الترجيح بل هى صفة توجب احد طرفى الفعل والترك فان
اردتم بها نفس تلك الصفة نختار الثانى ولا محذور اذ لا يكون محمودا عليها
الا باعتبار لازمها الذى هو الترجيح وان اردتم بها الترجيح فقد عرفت
جوابه قوله ويدعى التبادر آه ههنا نسختان بالواو الواصلة وباو
الفاصلة فعلى الاول يكون تتميما للجوابين بناء على انهما لما كان اثباتا للمقدمة
الممنوعة بالتحرير امكن للسائل ان يعود بمنع الابتناء ومنع ارادة المعنى الاعم
لاجل كونه متفقا عليه فاحتاج الى دفعهما بادعاء التبادر على تقدير الجواب
الاول بان الظ كون كلام الش فى هذا الكتاب مبنيا على مذهب المتكلمين
وعلى تقدير الثانى بان الظ ان هذا التعريف لاهل اللغة فنهم المتكلم والحكيم
وانما احتاج الى هذا الادعاء لان اثبات المم لا اقل من ان يكون بامارة ظنية
وقوله وعلى التقديرين ح عبارة عن الجوابين وانت خبير بان التبادرين
متعارضان ولذا اتى بلفظ الادعاء وعلى الثانى يحتمل الوجهين الاول
ما قيل جواب آخر عن منع الصغرى والكبرى على ان يكون التقديران
عبارتين عنهما وليس بشئ لان الترديد يقتضى سبق جواب اخر عنهما
مع انه لم يسبق الجواب عن منع الصغرى الا مجرد التسليم وايضا دفع المنع
المذكور عن الكبرى بمجرد ادعاء التبادر فيهما مما لا وجه له كما ان حمل
التقديرين على المقدمتين المذكورتين مما لا معنى له لانهما واقعتان فى ادعاء

المستدل لامفروضتان     والثانى ماقبل جواب ثالث عن منع الكبرى والتقدير ان عبارة عن معنى الاختيار والمعنى الا ان يجاب عنه باحد الجوابين او يدعى التبادر فى الكبرى على كل تقدير من ارادتى المعنيين للاختيار وفيه ايضا ماعرفت من ان منع الكبرى لايندفع بمجرد دعوى التبادر فيها اللهم الا ان يحمل على ان المدعى ههنا ظنى والكبرى ايضا مظنونة فيكون معلومة بالعلم المناسب للمط فلا يكون منعها موجها فى قانون المناظرة وليس المراد ان الفعل متبادر فى ضمن افراده الاختيارية فانه ان كان تخصيصا للاوسط فى الكبرى ببعض افراده فلا يتكرر الاوسط والا كان منافيا لصدق الكبرى الكلية   ويرد على كلا الوجهين ان الجوابين الاولين عن منع الكبرى يحتاجان الى دعوى التبادر لامحالة لما عرفت ان الاثبات لااقل من ان تكون بامارة ظنية فلا يصح مقابلة لهما فالحق هى النسخة الاولى     قوله     ولعله لهذا اى لاجل ورود المنع على كل من المقدمتين وعدم اندفاع الاول واحتياج اندفاع الثانى الى ادعاء محض لم يلتزمه نفسه بل نقله عن المص لانه كاف فى شرح كلامه     وقوله فليتأمل اما اشارة الى اندفاع منع الصغرى بشهرة وجوب كون المحمود عليه فعلا اختياريا او الى ماذكرنا من ان حمل الاختيارى على المعنى الاعم يكون جوابا عن كل من المنعين بناء على انه يستلزم ان يكون كل صفة فعلا او الى انه على هذا يلزم المهروب عنه من الترادف بين الحمد والمدح     قوله يستلزم ان لايكون ثناء الله تع آه اضافة الثناء من اضافة المصدر الى المفعول وفاعله المحذوف اما المخلوق فقط ان خص الحمد اللغوى باللسان او اعم من الخالق والمخلوق ان لم يخص ولا يقدح فيه عبارة الثناء لانه الاتيان بما يشعر بالتعظيم سواء كان بالكلام اللفظى او النفسى كما فى قوله عليه السلام لااحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك   وادعاء التجوز والمشاكلة يحتاج الى دليل وماذكره فى المجمل من انه الكلام الجميل لايكون دليلا اذ الكلام اعم من النفسى كما فى قول الاخطل   واما تخصيصه باللسان

فلا



فلا وجه له كما فى شجرة موسى عم ولم يتعرض بثناء العباد على صفاتهم الذاتية لانه ليس بحمد فى التحقيق اذ لامدخل لهم فيها لاخلقا ولا كسبا ولذا قالوا الحمد لزيد على شجاعته مثلا انما يكون حمدا اذا اريد بالشجاعة الفعل الاختيارى الذى هو الخوض فى المهالك لا اذا اريد الملكة النفسية بخلاف ثنائه تعالى على صفاته الذاتية لما نقلنا عن صاحب الكشاف والمص من ان له تعالى استحقاقا ذاتيا للمحامد وقال بعض الافاضل المراد من الاستحقاق الذاتى هو الاستحقاق لاجل الذات من حيث هو هو او لاجل الصفات الذاتية   ثم اقول وايضا يستلزم ان لايكون ثناء الله تعالى على السلوب الجميلة كعدم خلق الموانع عن الاسلام والعبادات مثلا حمدا لان الاعدام ازلية ولاشئ من الازلى باختيارى عند المتكلمين والجواب ان عدم كون الاعدام اختيارية ممنوع وانما لايكون اختيارية باعتبار الازل لاباعتبار الاستمرار فيما لايزال فان الله تعالى ان يخلقها فى كل وقت ويزيل العدم المستمر   ولذا ذهب بعض اهل الاصول الى ان مدلول النهى هو طلب عدم الفعل لاطلب الترك والكف لانه مقدور ايضا نعم يتوجه ذلك على المص والشارح حيث جعلاه صفة للفعل ضرورة ان العدم ليس بفعل ويمكن ان يدفع عنهما بان ماذكره مبنى على ان امثال هذه الاعدام مأولة بالترك بل نقول انما يحتاج الى التأويل على ماذهب اليه البعض من ان الممكن فى ذاته اولى بالعدم فيكون عدم الممكنات بعدم علة الوجود واما على ماهو التحقيق ويذكره المص فى قسم الكلام من ان الممكن فى ذاته كما لايقتضى شيئا من الوجود والعدم ليس اولى بشئ منهما فهو فى حاق الوسط ولذا ابطلوا معنى الحدوث الذاتى فمجرد عدم علة الوجود ليس كافيا فى عدمها   بل لابد من الاعدام الذى هو الترك فى كل وقت يمكن ايجاده فلا حاجة الى التأويل اصلا لايقال لما لم يكن للاعدام الاصلية الحوادث بداية كان تلك الاعدام المستمرة من الازل الى وقت حدوثها واعدام تلك الاعدام مقدرين فيبطل قولهم لاشئ مما كان مسبوقا بالقصد

والاختيار بازلى نعم يجوز ان يكون الاعدام الطارية بعد الوجود مقدورة
لانا نقول لايلزم من كون اعدامه فى كل وقت يمكن ايجاده فيه اختياريا
كون الاعدام المستمرة من الازل اختيارية كما لايلزم من كون كل يوم حادثا
كون الزمان بجميع اجزائه حادثا ولذا زعم الحكماء قدمه ويؤيد ما ذكرنا
قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الاية فانه يدل على ان العدم
السابق بالاعدام ايضا وبه يندفع ما اورده الحكماء على المتكلمين من لزوم
التعطيل على تقدير حدوث العالم فتأمل فى هذا المقام فانك لاتجده فى صدور
الكرام قوله سواء كان عين ذاته آه فان قلت ما معنى كون الصفات
عين الذات مع انها ليست عينه بداهة قلت هذا بداهة الوهم لابداهة
العقل لان الذهن ربما يتوهم الشئ الواحد ذاتا باعتبار وصفة قائمة به
باعتبار اخر فيحصل عنده شيئان احدهما ذات والاخر صفة فيصف
احدهما بالاخر مع انهما بحسب الخارج شئ واحد وان كانا شيئين بحسب
الذهن الا يرى انك اذا قلت النار حارة فقد وصفت النار بالحرارة بناء
على ان الحار ما يتصف بالحرارة واذا رجعت الى الخارج تجدها كذلك
فانك تجد فى الخارج موجودين متغايرين احدهما النار التى هى الجسم
اللطيف وثانيهما الحرارة التى هى العرض والكيفية القائمة بها واما اذا قلت
حرارتها ايضا حارة وراجعت الى الخارج ولا تجد الامر الوصف كما قلت
على حقيقة بل تجد حرارتها حارة بذاتها لابحرارة زائدة على ذاتها قائمة بها
على نحو زيادة الحرارة الاولى على النار لكن الذهن توهمها شيئا موصوفا
بالحرارة كالنار ووصفها بحرارة اخرى انتزعها من ذات الحرارة الموصوفة
بخلاف ما اذا وصف النار بها فانه انما اجدها من الحرارة الموجودة فى الخارج
زائدة على النار فالحرارة التى تضمنها المحمول هى بحسب الخارج غير
الموضوع فى القول الاول وعينه فى القول الثانى ولذا لاتحمل الحرارة
على النار حمل مواطأة وتحمل حرارة الحرارة عليها فيقال حرارة الحرارة
عينها ومن هذا القبيل قول بعضهم وجود زيد شئ من الاعيان الموجودة





كنفس زيد لكن زيدا موجود بوجوده ووجوده موجود بذاته لابوجود
اخر زائد عليه ووجود الوجود عين الوجود قطعا للتسلسل الخ وتلخيص
الكلام ان الشيئين المتغايرين فى الذهن قد جعل الذهن احدهما صفة للاخر
ان كانا متغايرين بحسب الخارج ايضا فالصفة هناك زائدة على الذات الموصوف
وتسمى صفة حقيقة وان لم يكونا كذلك بل كان احدهما عين الاخر بحسب
الخارج فالصفة هناك عين الذات الموصوف وتسمى صفة اعتبارية
وانتزاعية ونظيرها كثير جدا كالضياء المضئ بذاته لابضياء زائد على ذاته
كالقرب الاقرب والبعد الابعد وكذا البياض الابيض والسواد الاسود
فان الجسم ابيض ببياض هو وصفه لكن بياضه ابيض بذاته لاببياض
آخر زائد على ذاته قائم به وقس عليه اذا تقرر هذا فاعلم ان جمهور
الاشاعرة ذهبوا الى ان صفاته تعالى الذاتية التى هى السبعة او الثمانية
من قبيل القسم الاول ولذا قالوا الله تعالى عالم بعلمه قادر بقدرته وهكذا
وذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة الى ان جميع صفاته تعالى من قبيل
القسم الثانى ولذا قالوا الله تعالى حى بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته
وهكذا فاشار المحشى بهذا التعميم الى ان هذا السؤال متوجه على جميع
المذاهب فان مثل قولنا الحمد لله الحى القيوم او العالم بجميع الاشياء
او القادر على جميع الممكنات حمد عند الكل قوله وذلك لان
الاختيارى آه هذا قياس مرتب من الشكل الثانى ينتج ما يستلزم الملازمة
فى اصل الايراد وتقريره لو صح هذا القول لزم ان لايكون ثناء الله تعالى
على صفاته الذاتية حمدا واللازم باطل قطعا واما الملازمة فلانه كلما
لم يكن شئ من تلك الصفات اختيارية يثبت تلك الملازمة لكن لاشئ
من تلك الصفات باختيارى لان كل اختيارى ما صدر بالاختيار بالمعنى
الاخص ولا شئ من تلك الصفات بما صدر بالاختيار ينتج انه لا شئ
من الاختيار بشئ من تلك الصفات وينعكس الى المقدمة الاستثنائية
اما صغرى الشكل الثانى فظاهرة واما كبراه فقد بينها بقوله والا كانت

حادثة اى لوكان بعضها صادرة بالاختيار كان ذلك البعض حادثا واللازم
بط وكذا المزوم الذى هو نقيض تلك الكبرى فيثبت عينها اما بطلان
اللازم فلاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى عند غير الكرامية ولا يعتد بهم
واما الملازمة فلانه لوكان بعضها صاردة بالاختيار كان ذلك البعض مسبوقا
بالقصد والاختيار وكل ماهو مسبوقا بهما فحادث او وكلما كان مسبوقا بهما
كان حادثا فينتج تلك الملازمة فقوله ضرورة ان ما كان مسبوقا اما عين
الكبرى او اشارة الى الكبرى الشرطية لتضمن الحملية المذكورة معنى الشرطية
وان لم يدخل فى خبرها الفاء ولما كان فى تلك الكبرى نوع خفاء بناها على
ما تقرر فى موضعه وذلك المتقرر هو ان تعلق القصد والاختيار بايجاد شئ
لا يمكن تحققه الا فى آن معين من الزمان الممتد الى جانب الازل فذلك الشئ
ليس بموجود قبل هذا الان فيكون حادثا مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا اذ لو لم يكن
ذلك التعلق فى شئ من الانات المفروضة فى ذلك الزمان لم يكونا متعلقين
به وهو خلاف المفروض اذ الكلام فيما كان مسبوقا بهما بخلاف اقتضاء
الذات صفاته بالايجاب قوله واجيب بان المراد من الاختيار ههنا
اعم من ان يكون اختياريا اى فعلا اختياريا او ماهو بمنزلته كما يدل عليه
قوله كما هو شان بعض الافعال آه فلا يرد عليه انه ان اريد بالاختيارى ما صدر
عن الفاعل الموصوف به باختياره فقط بمعنى انه ليس لاختيار غيره مدخل
فيه فيخرج جميع افعال العباد على مذهب الاشاعرة القائلين بان افعال
العباد بخلق الله تعالى ومشيته فيلزم خروج المحامد على افعالهم وان اريد
به ما صدر عنه بعد خلية اختياره وان كان لاختيار غيره مدخل فيه
فيدخل الملكات المكتسبة من ممارسة الافعال كملكة الشجاعة والحفظ
والكتابة وان لم تدخل الملكات الجبلية الفطرية مع ان الثناء على الملكات
ولو مكتسبة ليس بحمد والا لبطل جعل الجميل صفة للفعل على ان الحق
ان الثناء عليها حمد وانها مندرجة فى الفعل الاختيارى المراد ههنا
اذ المراد من الفعل اعم من المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر وتلك





الملكات مقدورة مكلف بها من جانب الشرع كسائر الافعال الاختيارية
مع ان التكليف يدور على القدرة والاختيار لكن ما نقله عن الش ههنا
من ان الثناء على الشجاعة انما يكون حمدا اذا اريد بها الخوض فى المهالك
يأباه الا ان يتكلف بان يقال الخوض فى كلامه ايضا اعم من المعنى المصدرى
والحاصل بالمصدر ليدخل الملكة المكتسبة بالخوض مرة بعد اخرى
فليتأمل ثم ان هذا الجواب منع الملازمة القائلة بانه كلما لم يكن شئ من تلك
الصفات صادرة بالاختيار لزم الاستلزام المذكور وانما يلزم لو اريد
بالاختيارى ما هو الحقيقى اى ما صدر بالاختيار وهو مم لجواز ان يراد الاعم
منه ومما هو بمنزلته قوله او بمنزلة الاختيارى آه اى بمنزلة جنس
الاختيارى المراد اذ لا يجوز تخصيص الاختيارى ببعض افراده فالمراد
الجنس وذلك الجنس متصف بالاستقلال فيه ولو فى ضمن بعض افراده
فصح تنزيل الصفات المذكورة منزلة ذلك الجنس فى وصف الاستقلال
وان اتصف بعدم الاستقلال ايضا فى ضمن بعض الاخر كالكتابة
المحتاجة الى امر خارج عن الفاعل كالقلم ولم يجعل الجامع بينهما
ما يعم جميع افراد الفعل مع تلك الصفات كمطلق الصدور الشامل
لغير الاختيارى والاختيارى والحقيقى والصورى اذ يندرج
فى الاختيارى ح مثل حرارة النار وبرودة الماء ايضا كما عرفت واذا لم يصح
جعل مطلق الصدور جامعا فعدم صحة مطلق القيام الشامل للصدور
وغيره اولى لاستلزامه اندراج كل صفة فيعود الترادف بين الحمد والمدح
قوله وعدم احتياجه الى امر خارج اى الى امر منفصل عن الموصوف
كما هو الظ من امر الخارج وانما فسر استقلال الذات به لان معنى الحقيقى
لاستقلال الذات فى شئ ان لا يتوسط بينهما واسطة اصلا وان كان تلك
الواسطة من صفات الذات فلو ابقى الاستقلال على هذا المعنى لم يدخل
فيما هو بمنزلة الاختيارى ما عدا صفة الخبوة لان سائر الصفات بواسطتها
كما قالوا لكن صدور جميعها عن الذات لا يحتاج الى امر منفصل عن الذات

وان احتاج صدور بعضها الى البعض الاخر وايضا هذا الجواب كالسؤال مبنى على حمل الاختيارى على المعنى الاخص فلو حمل استقلال الذات على معناه الحقيق لم يصح الجواب على شئ من مذهب الحكماء والاشاعرة اذ ليس هناك فعل اختيارى استقل فاعله فيه بهذا المعنى عندهما ليزل الصفات منزلته اما عند الحكماء فلان ذلك الفعل ليس فعلا اختياريا من افعال الواجب تعالى عندهم لكونه تعالى موجبا فى جميع افعاله على زعمهم ولا من افعال شئ من الممكنات لان جميع الممكنات محتاجة الى العلة الموجبة فى ذواتها وصفاتها فى كل آن وزمان لاستحالة وجود الممكن بدون العلة وهذه العلة خارجة عن ذوات الممكنات فليس هنا ممكن يستقل فى فعل من افعاله بهذا المعنى كما لا يخفى واما عند الاشاعرة فلانهم لما اثبتوا صفات الزائدة على ذات الواجب تعالى كان صدور جميع الافعال عنه تعالى بواسطة تلك الصفات فلا يكون ذلك البعض من افعال الواجب تعالى عندهم ولا من افعال العباد المحتاجين اليه تعالى فى ذواتهم وصفاتهم فى كل زمان وآن عند الكل نعم يصح ذلك الجواب ح على مذهب القائلين بكون الواجب تعالى مختارا ولو فى بعض افعاله ويكون الصفات عين الذات كالمعتزلة واما بعد تفسير الاستقلال بعدم الاحتياج الى الخارج المفصل فيصح الجواب على غير مذهب الحكماء كما ستعرف ويدخل جميع الصفات الزائدة لان عدم احتياج الصدور الى الامر المنفصل اعم من احتياجه الى الصفات الذاتية اللازمة ومن عدم احتياجه الى شئ غير الذات فان قلت انما لا يدخل جميع الصفات الذاتية على تقدير ابقاء الاستقلال على معناه الحقيق لو احتاج بعض الصفات الى بعضها فى الصدور عن الذات وهو مم على مذهب الاشاعرة كيف وان جميع الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء وبلا واسطة وابطلوا قول الحكماء الواحد الحقيق لا يصدر عنه الا الواحد فيجوز ان يصدر الكل عن الذات ابتداء بلا توسط بعضها فى صدور بعض آخر نعم يتوقف





بعضها على بعض فى التعلق كتعلق الارادة المتوقف على تعلق العلم المتوقف على الحيوة لكنه لا يوجب توقف بعض على بعض فى صدور ذواتها عن الذات قلت انما نفوا الواسطة فى افعاله تعالى حذرا عن الايجاب والاشتراط لا فى صفاته تعالى اللازمة له تعالى ومن البين ان الحيوة صفة توجب الادراك والارادة فكان العلم والارادة متأخرين عنها بالذات على ان البناء على تعلقات تلك الصفات فى الازل كتعلق العلم جد قطعا وهو مندرج فى السؤال فانه تعالى موجب فى تلك التعلقات الصفات الازلية ايضا فلا بد من صرف الاستقلال الى ذلك التفسير مجازا من ذكر الخاص وارادة العام قوله كما هو شان بعض الافعال الاختيارية وهو افعال الله تعالى حيث لا يحتاج صدور تلك الافعال الى ما عدا الواجب تعالى وصفاته بخلاف افعال غيره تعالى فانها بخلق الله تعالى عند الاشاعرة فيكون غيره تعالى محتاجا الى امر منفصل عندهم وكذا عند المعتزلة فانهم وان زعموا كون العباد خالقين لافعالهم لكنهم صرحوا باحتياجهم الى اقدار الله تعالى وتمكينه وقد عرفت ان جميع الممكنات غير مستغنية عن الواجب تعالى فى ذواتها وصفاتها فى شئ من الاوقات عند الكل فان قلت لا شئ من افعال الله تعالى ايضا بما لا يحتاج صدوره الى امر خارج عن الذات الموصوف لان كل فعل نسبة بين الفاعل والمنفعل وكل نسبة بينهما متأخرة عنهما بالضرورة قلت غاية ذلك احتياج بعض الصفات الى بعض آخر ايضا لان الله تعالى بجعل الماهية المتميزة فى علمه موجودة فى الخارج ومبدأ الاثار خارجية فالفعل الذى هو الايجاد متأخر عن الماهية باعتبار وجودها العلمى وهى باعتبار وجودها الخارجى لازم متأخر لذلك الفعل لكونها مرتبة عليه ترتب الحاصل بالمصدر على المصدر ولذا جعلوا السموات والارض فى قوله تعالى خالق السموات والارض مفعولا مطلقا لا مفعولا به بقى ههنا فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هو ان الله تعالى مستقل بهذا المعنى فى جميع افعاله

اما فى مثل الايجاد من كتم العدم فكما عرفت واما فى مثل ايجاد الحركة فى الجسم وامثالها من العوارض الممتنعة الحصول بدون محا لها وايجاد السواد فى الجسم الابيض مع امتناع حصوله مع بقاء ضده الذى هو البياض فلما حققه الشارح المحقق فى شرح العقائد العضدية من ان الاشاعرة لما قالوا باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء ومن غير شرط معد قالوا فى امثاله ان ايجاد الحركة يستلزم ايجاد الجسم المحل ولايتوقف عليه اذالتوقف والاحتياج اخص من الاستلزام لان الموقوف عليه لازم متقدم واللازم اعم منه ومن اللازم المتأخر ومن الازم الذى يكون مع الملزوم بحيث لايتقدم عليه ولايتاخر عنه ولايلزم من وجود الاعم وجود الاخص فتأمل واعلم ان هذا الجواب على تقدير صحته تام ولوعند القائلين بكون الصفات عين الذات من المتكلمين لان الذات مستقل فى ذاته وغير محتاج الى امر خارج اصلا فيندرج فيما هو بمنزلة الاختيارى ولذاخص عدم التمام على مذهبهم بالجوابين الاتيين قوله وفيه مافيه لانه ان كان مبنيا على ارادة الاختيارى مع خصوصية تلك الصفات فى اطلاق واحد يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو بط عند جمهور الحنفية والشافعية وان جوزه بعض الشافعية وان كان مبنيا على ارادة المعنى الواحد الاعم منهما بطريق عموم المجاز بان يراد بالاختيارى مايطلق عليه الاختيارى حقيقة اواستعارة فان جعل الجامع بينهما الشاملا للاستقلال وغيره كمطلق الصدور المشترك بين تلك الصفات وجميع الافعال كما هوالظ من تعميم الاختيارى الشامل لجميع الافعال بماهو بمنزلة ذلك الجنس الشامل فكما يدخل فيه تلك الصفات تدخل مثل حرارة النار وبرودة الماء وغيرهما فيبطل اصل الجواب كما عرفت وان خص الجامع بينهما بالاستقلال الذى لايوجد الافى بعض الافعال فمع انه تخصيص وتجوز بمرتبة اخرى بعدم المجاز لادلالة عليه ولايفهم من لفظ الاختيارى بوجه لان جنس الاختيارى كما يتصف

بالاستقلال



بالاستقلال فى ضمن الافعال يتصف بعدم الاستقلال ايضا فى ضمن بعض الاخر ويمكن دفعه بان الجواب المذكور مبنى على انهم يتعارفون فى اطلاق لفظ الاختيارى على ما يعم الاختيارى حقيقة وما هو منزل منزلة فرده الاكمل الذى استقل فاعله فقوله لاستقلال الذات لبيان ان تلك الصفات داخلة فى هذا المعنى المتعارف لاشارة الى وجه الشبه فى الاستعارة التى تضمنها عموم المجاز فلايرد شئ واما مانقل عن المحشى ههنا من ان تنزيل الصفات المذكورة منزلة الافعال الاختيارية بجامع استقلال الذات مع ان الذات ليست مستقلة فى كلها حقيقة بل حقيقة فى بعضها بمعنى انها لايحتاج الى امر خارج عن الذات ومجاز فى بعضها بمعنى انها لاتحتاج الى امر خارج عن الذات والصفات ضرورة احتياجها فيه الى بعض الصفات تكلف عظيم فلبس بشئ لان المجيب جعل الجامع مع ماهو المعنى المجازى لاستقلال الذات ولذا احتاج الى تفسيره بعدم احتياجها الى امر خارج منفصل كما اشرنا ومن البين ان هذا المعنى متحقق فى الواجب تعالى بالنسبة الى جميع صفاته تعالى وافعاله وايضا نسبة الاحتياج الى الذات سوء ادب والصواب ان يقال ضرورة احتياج بعض الصفات الى بعض اخر كما لايخفى قوله كما يجئ بمعنى ماصدر آه فالنسبة على المعنى الاول من نسبة المسبب الى السبب ان حمل الاختيار المنسوب اليه على معنى الارادة والترجيح اومن نسبة احد المنتسبين الى النسبة بينهما ان حمل على معنى الصحة والامكان الذى هو النسبة بين الوصف المنسوب والفاعل وعلى المعنى الثانى من نسبة احد وصفى موصوف واحد الى الاخر اومن نسبة الصادر الى وصف المصدر ثم ان كلا من المعنيين صادق على العالم بالنسبة الى القادر المختار ولاباس اذغايته عموم المحمول عن الموضوع فى قولهم المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا والحمل على المحمود عليه الذى هو من اوصاف المحمود تخصيصه به ثم كل ماصدر عن فاعله بالاختيار فهو صادر عن الفاعل المختار ضرورة ولا عكس لان

الصفات الذاتية على مذهب الاشاعرة صادرة عن الفاعل المختار بالنسبة
الى افعاله لكن صدور تلك الصفات عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار
فالمعنى الثانى اعم مطلقا من الاول قوله ولاشك ان صفات الله
تعالى آه هذا تتمة الجواب الاول كما ان قوله وايضا هى صادرة آه تتمة الجواب
الثانى وانما قيد الجوابين بقوله عند الاشاعرة لانهما انما يتمشيان على القول
بزيادة الصفات وما يقول بها الا الاشاعرة وتلخيص الجواب الاول من هذين
الجوابين كالجواب الذى ذكر قبلهما منع لتلك الملازمة ايضا مستندا بانه
انما يستلزم الاستلزام المذكور لو كان الاختيارى بمعنى ما صدر بالاختيار
وهو مم بل المراد معنى ما صدر عن الفاعل المختار ولو كان صدوره عنه
بالايجاب مثل صدور تلك الصفات وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان تلك
الصفات صادرة عن الذات من حيث هى هى مع قطع النظر عن الاتصاف
بتلك الصفات ولما توقف كونه تعالى فاعلا بالاختيار على تلك الصفات
عند الاشاعرة لم يكن الذات من حيث هى هى فاعلا مختارا
فلا يكون الصفات المذكورة اختيارية بهذا المعنى ايضا وانما الاختيارى
بهذا المعنى من بين صفاته تعالى افعاله فقط اللهم الا ان يقال هى صادرة
عن الذات المتصف بكونه فاعلا مختارا وان كان ذلك الاتصاف بعد صدور
تلك الصفات واما ثانيا فلان الاختيارى بهذا المعنى وان لم يندرج فيه
الحرارة بالنسبة الى النار والبرودة بالنسبة الى الماء وامثالهما على ان النار
والماء ليسا بفاعلين مختارين بالمعنى الاخص المراد ههنا الا انه يندرج فيه
الصفات الذاتية للعباد كالقدرة فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون الثناء
عليها حمدا وليس كذلك والجواب انما يلزم لو كانت لوازم الماهيات
وعوارضها صادرة عن تلك الماهيات كما زعمه الحكماء فى المشهور وهو بط
عند المتكلمين الذين هذا الجواب مبنى على مذهبهم لان جميع الممكنات
صادرة عن الواجب تعالى عندهم كما مر غير مرة نعم لو كان الصدور
عبارة عن القيام لتوهم ذلك لكنه فاسد ايضا لما عرفت ان العالم صادر





عن الواجب تعالى مع امتناع قيام العالم به تعالى بل الصدور عن الشئ
عبارة عن كون ذلك الشئ منشأ له وحيث كان المراد منه فى كل من معنى
الاختيارى كونه منشأ له باحد الوجهين اما بافادة الوجود له حقيقة
واما بكسبها بصرف الارادة على نحو ما سبق كان افعال الاختيارية
القائمة بالعباد اختيارية على كل مذهب وعند الاشاعرة كانت تلك الافعال
اختيارية بالنسبة الى الواجب تعالى من جهة الخلق وبالنسبة الى العباد
من جهة الكسب وكانت تلك الصفات اختيارية بالمعنى الثانى دون
الاول لان الذات مقيدة لوجودها لكن بالايجاب لا بالاختيار واما ثالثا فلان
هذا الجواب ان كان مبنيا على جعل الاختيارى صفة للفعل كالجميل
بطل اصل هذا الجواب لخروج الصفات الذاتية عن الفعل وان كان
مبنيا على جعله صفة للنعت او الشئ او على عدم جعله صفة للشئ
اصلا بناء على ان مجرد مفهوم الاختيارى كاف فى محمول القضية
المذكورة بطل ما سبق منه من رجوع القول الاول الذى ذهب اليه المص
الى هذا القول الثالث من اقوال المذكورة فى الشرح الا ان يقال الايراد
بالثناء على تلك الصفات الذاتية هو بعينه متوجه على ما ذهب اليه المص
ويحتاج فى دفعه الى احد هذه الاجوبة واذا اندفع عنها بجواب واحد
يرجع احدهما الى الاخر قوله وايضا هى صادرة آه تلخيص هذا
الجواب منع كبرى الشكل الثانى اى لا نم انه لا شئ من تلك الصفات صادرة
بالاختيار وانما يتم تلك الكبرى لو كان المراد بالاختيارى ههنا هو المعنى
الاخص وهو مم لجواز ان يكون مراد القائل الاختيارى بالمعنى الاعم
المتحقق فى الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية الزائدة وانت قد علمت
بطلان هذا الجواب بما قدمنا من ان الواجب تعالى ليس بمختار فى الصفات
بشئ من المعنيين واما ما يقال من ان هذا الجواب يوجب المهروب عنه
من الترادف بين الحمد والمدح فانما يتم لو اندرج الماهيات بالنسبة الى اثارها
الاضطرارية فى قيد الفاعل وهو مم لجواز ان يحمل الفاعل على معنى

المنشأ باحد الوجهين المذكورين آنفا فح يخرج تلك الماهيات بالنسبة
الى تلك الاثار بقيد الفاعل على مذهب المتكلمين وتحقيق الحكماء قوله
لكنهما لايتمان على تقدير القول آه يعنى لايتم الجوابان المذكوران وان بنيا
على مذهب المتكلمين كالجواب الذى ذكر قبلهما لان من المتكلمين من يقول
بعينية الصفات كالمعتزلة والشيعة بل بعض الاشاعرة بل الشارح يميل
الى ذلك على مايفهم من شرح العقائد العضدية وذلك لانهما لوتما على تقدير
القول بالعينية لزم صدور الذات عن الذات وهو مح بناء على ان الصدور
يقتضى المتشائية الموجبة لتقدم المصدر على الصادر ولو بالذات فلو صدر
الشئ عن نفسه لزم تقدمه على نفسه وهو محال ضرورة ولامعنى لصدور
الصفات الاعتبارية الانتزاعية عن الذات لانها قائمة بالمعتبرين الفائضة
على اذهانهم تصورا وتصديقا بايجاد الفياض وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان صدور الشئ عن الشئ ان اقتضى كون الصادر من الاعيان
الموجودة فى الخارج المباينة للمصدر لزم ان لايصدر لشئ من الافعال
وتعلقات الارادة من الواجب تعالى وغيره على مذهب المتكلمين ولو عند
القائلين منهم بزيادة الصفات على الذات لان الافعال من مقولة الفعل
والتعلقات من مقولة الاضافة وجميع مقولة الاعراض النسبية ماعدا الاين
من الامور الاعتبارية عندهم لامن الموجودات العينية فيلزم ان لايكون
شئ منها اختياريا بشئ من المعنيين ولا الثناء عليه حمدا وهو بط
ضرورة وان لم يقتضى ذلك فلم لايكفيه التغاير الاعتبارى بان يكون
الواجب تعالى باعتبار كونه عليما انكشف عليه بذاته جميع المعلومات صادرا
عن ذاته باعتبار كونه موجودا بالذات ايضا ومن البين ان العلم والقدرة
والارادة وغيرها من الصفات الذاتية تابعة للوجود فغاية مالزم تقدمه
باعتبار الوجود على ذاته باعتبار كل من الصفات ولاباس به الا ان يقال
لما كان صدور الشئ عن الواجب تعالى عبارة عن افادة الوجود ولم يكف
التغاير الاعتبارى فنختار الاولى ونقول لما كان لتلك الافعال وتعلقات





الارادة اثار موجودة فى الخارج مباينة للفاعل والمريد كان الصادر هناك
فى الحقيقة تلك الاثار ونسبة الصدور الى تلك المعانى المنتزعة بين المصدر
والاثار الصادرة مجازية لايقال انما يتم وجود الاثار فى تعلقات ارادة
الواجب تعالى لافى تعلقات ارادة العباد اذ ربما يتخلف مرادهم عن ارادتهم
لانا نقول هناك اثار قلبية موجودة عقيب التعلق والترجيح القلبى واما
ثانيا فلان الامور الانتزاعية الاعتبارية قسمان قسم لاوجود له
لافى الخارج ولافى نفس الامر كانياب الاغوال وقسم له وجود فى نفس
الامر وان لم يكن من الاعيان والصفات الذاتية الاعتبارية من هذا
القبيل فليكن صدورها عن الذات بافادة الذات وجود تلك الصفات
فى نفس الامر لاوجودها فى الخارج والاعيان ولابد من تقسيم الصدور
ههنا من الصدور باعتبار كلا الوجودين اعنى الخارجى والنفس الامرى
لان حديث وجود الاثار القلبية فى الخارج عقيب تعلق ارادة العبد غير
صحيح على مذهب الاصحاب الماتريدى ولذا ذهبوا الى ان ليس هناك
امر موجود مخلوق حذرا عن الجبر فى افعال العباد فلايصح الجوابان
على رأيهم من المتكلمين واما ثالثا فلو سلم الكل فانما لايتمان لو لم يكن
الصدور فى الجوابين شاملا لمطلق الايجاب والاقتضاء ولو كان ذهنيا
وذلك مم كيف ولو لم يكن شاملا له لم يتما على مذهب لان مراد السائل
من الصفات الذاتية اعم من ان يكون الحقيقية والاعتبارية ثبوتية كانت
كوجوب الوجود اوسلبية كامتناع شريكه للقطع بان الثناء على الكل
حمد كما فى قولهم الحمد لله الواجب وجوده الممتنع نظيره كما لايخفى والجواب
الاول المذكور قبل هذين الجوابين حاسم للكل فلابد ان يحملا على معنى
حاسم للكل ايضا وان كان حسم الجواب الثانى منهما مبنيا على مازعمه
مجامعة الاختيارى بالمعنى الاعم لمطلق الايجاب والاقتضاء على مالايخفى
واما رابعا فلان عنوان الجوابين صريح فى كونهما مبنيين على مذهب
جمهور الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات وتمامها على مذهبه كاف

ههنا بناء على ان المص منهم وابتناء السؤال على كلا القولين لايقدح
فى تمامه الا انهما مبنيان على ابطال القول بالعينية وكونه تحقيقا محل نظر
ظاهر تامل قوله لجواز ان يكون سبق الاختيارى عليها آه السبق
الذاتى هو التقدم الذاتى الذى هو تقدم العلة الموجبة على معلولها
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان اتحدت الحركتان زمانا
وبازائه التأخر الذاتى الذى هو تاخر ذلك المعلول عن تلك العلة ولم ينكرهما
المتكلمون وان انكروا القدم والحدوث الذاتيين لان القديم عندهم مالم يكن
مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا والحادث ماكان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا وتلخيص
هذا الجواب منع كبرى الشكل الثانى كالجواب الذى قبله و بمجرد هذه المناسبة
قدمه على الجواب الاخير الخامس والا فهو اضعف الاجوبة كما ستطلع قوله
كسبق الوجوب على الوجود آه هذا الوجوب السابق هو الوجوب من
جهة اقتضاء العلة الموجبة وهو اعم من الوجوب الذاتى على رأى جمهور
المتكلمين القائلين بزيادة وجود الواجب تعالى على ذاته كزيادة الصفات
الذاتية عند جمهور الاشاعرة ومن الوجوب بالغير على رأى الكل بناء
على انه تعالى وان لم يكن علة موجبة لشئ من الممكنات عند الاشاعرة
لكن تعلق الارادة العلية بوجوده علة موجبة له بحيث يمتنع انفكاكه عنه عقلا
عند الكل وقال الحكماء كل ممكن موجود وهو محفوف بوجوبين
وجوب سابق على وجوده وهو الوجوب الحاصل له بالايجاب علته
الموجبة ووجوب لاحق هو الوجوب بايجاب علته المبقية ولذا قالوا الشئ
مالم يوجب لم يوجد وهذا بالمعنى الذى ذكرناه لاينكره المتكلمون كيف
والممكن يحتاج فى وجوده الى مايرجح وجوده على عدمه فكما ان ايجاب
علته اياه سابق عليه سبقا ذاتيا فى الواقع وان كان متأخرا عنه فى التصور
لكونه نسبة بينه و بين علته فكذلك الوجوب الحاصل من ذلك الايجاب
فلا يردان الوجوب صفة الوجود وكل صفة متاخرة عن موصوفها بالذات
وكيف يكون سابقا عليه بالذات و بعد فيه نظر لان الوجوب من العوارض





الذهنية للماهيات للقطع بان السابق على الوجود الخارجى لايكون من
العوارض الخارجية وماذكر من دفع الايراد انما يتم ان لوكان الوجوب
من الاوصاف الخارجية وقد عرفت بطلانه الا ان يقال الوجود الذهنى
كالخارجى قسمان اصلى كوجود الزوجية للاربعة فيما اذا تصورت
الاربعة وغفلت عن زوجيتها وهو وجود الزوجية فى الذهن بذاتها
ووجود ظلى كما اذا تصورت الاربعة وزوجيتها معا وهو وجود الزوجية
فى الذهن بصورتها وكذا الكلام فى جميع العوارض للماهيات فى الاذهان
كالوجوب والوجود عند التحقيق وكذا جميع النسب وبهذا الاعتبار يعلم
صدق القضايا ومطابقة نسبتها الحاصلة فى الذهن بصورتها للنسبة
الواقعة التى هى موجودة فى الاذهان ايضا بذاتها وعدم صدقها ومطابقتها
لاسيما فى القضايا الذهنية فح نقول يجوز ان يكون الوجوب السابق
على الوجود الخارجى هو الوجوب العارض فى الاذهان للماهية الموجودة
فيها ايضا مع كون ذلك الوجوب حاصلا بذاته لا بصورته ويكون سابقا
على حصول الوجود بذاته ايضا لا بصورته وهو لاينافى كون ذلك الوجوب
متأخرا عن الوجود فيما اذا حصلا بصورتهما وهذا غاية توجيه كلامهم
و بعد هذا لايتم ذلك اذا انقل الكلام الى الوجود الذهنى فان الماهية
مالم توجب لم توجد فى الذهن ايضا ولا مخلص الا بان يخصص القول
بالسبق بالوجود الخارجى او يحمل الوجوب السابق على معنى الايجاب
القائم بالعلة السابقة على المعلول بداهة قوله اقول فيه انه مع آه
اى مع كونه مبنيا على خلاف التحقيق الذى هو القول بعينية الصفات
لما عرفت انه لايمكن صدور الشئ عن ذاته فضلا عن صدوره بالاختيار
بالمعنى الاخص وتلخيصه اثبات الكبرى الممنوعة بابطال المنع وحاصله
ان ذلك الجواب باطل لانه غير صحيح على رأى احد من الحكماء والمتكلمين
وكل جواب شانه كذا باطل اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان هذا
الجواب لايصح على رأى القائلين بالعينية لما عرفت ولا على رأى القائلين

قوله للنسبة الواقعة آه هذه
النسبة الواقعة بذواتها فى الاذهان
هى عبارة عن الواقع ونفس الامر
الذى بالقياس اليه تصدق
القضايا او تكذب لانهم قالوا
ان جميع النسب من الامور
الاعتبارية التى لا وجود لها الا
فى الاذهان فتامل *

بالزيادة لانه منع الكبرى المدللة باعتبار رجوعه الى المقدمة القائلة بان كل ما كان مسبوقا بالقصد والاختيار آه وهى مقدمة مسلمة عندهم بلا خلاف بينهم وان لم تكن مسلمة عند بعض المتأخرين حيث اعترض على تلك المقدمة من جانب الحكماء بما ذكر فيكون ذلك البعض فى مسئلة الصفات من الحكماء فح تقول كما لم يكن هذا الجواب صحيحا على رأى احد من القائلين بالعينية ولا على رأى احد من القائلين بالزيادة لم يصح على رأى احد من فريق الحكماء القائلين بالعينية ولا على رأى احد من المتكلمين الذين قال بعضهم بالزيادة كالاشاعرة وبعضهم بالعينية كالمعتزلة والشيعة لكن المقدم حق وكذا التالى فلا يرد عليه ان المناسب ان يحذف قوله وان اعترض عليه بعض المتأخرين آه عن السؤال ويقتصر على ذكر ذلك البعض فى الجواب قوله قال بان اثر الفاعل المختار آه قد يتوهم ان الصفات الذاتية اثر الفاعل المختار وليست بحادثة فهذا الايراد مشترك الورود بين هذا الجواب وبين الجوابين المذكورين قبل هذا الجواب وهو وهم فاسد لوجهين الاول ان الاثر فى الحقيقة انما يطلق على ما يترتب على التأثير الايجاد لا على ما يقتضيه الذات الثانى ان المراد هو اثر الفاعل المختار من حيث انه فاعل مختار والصفات الذاتية آثاره من حيث انه فاعل موجب كما لا يخفى قوله الذين منهم القائل آه يعنى لابد من تمام الجواب على رأى كل من فريقى الحكماء والمتكلمين لان ذلك الجواب لمحافظة القول باشتراط كون المحمود عليه فعلا اختياريا والقائل به موجود فى كل فريق منهما وذلك الجواب غير تام عند احد من الفريقين فضلا عن صحته عند القائل بالاشتراط من الفريقين قوله الا ان يقال بجوازان يكون ذلك القول آه اى القول باشتراط كون المحمود عليه اختياريا هذا دفع لابطال الجواب السابق لكنه لا يصح ان يكون مبنيا على جعل المعترض المذكور من القائلين بعينية الصفات لان الجواب المذكور لا يصح على مذهبه ح بوجه بل هو مبنى على جعله من القائلين بزيادة





الصفات سواء جعل هو وتابعوه من فريق المتكلمين او جعلوه فريقا ثالثا غير فريق الحكماء والمتكلمين فان كان مبنيا على جعلهم فريقا ثالثا فهو منع لكبرى دليل الابطال اى لانم ان كل جواب غير تام على رأى احد من الحكماء والمتكلمين فهو باطل وان كان مبنيا على جعلهم من المتكلمين فهو منع للصغرى القائلة بان الجواب المذكور غير تام على رأى احد من الحكماء والمتكلمين وماذكرتم من ان القائلين بالزيادة اتفقوا على ان اثر الفاعل المختار حادث مم كيف ويجوز ان يكون ذلك المعترض المذكور قائلا بزيادة الصفات وبصدورها عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص بناء على ان مجرد الاعتراض على تلك المقدمة المسلمة عند جمهورهم لا يخرجه من مذهب المتكلمين نعم على كلا التقديرين يرد على هذا الدفع ان الجواب المذكور ح انما يدفع اصل الايراد اعنى الايراد بالثناء على الصفات الذاتية عن ذلك المعترض وتابعيه فلا يكون تاما على رأى غيرهم من الحكماء والمتكلمين فدفعه بان ذلك القول بالاشتراط يجوز ان يكون للمعترض المذكور وتابعيه فلا يجب دفعه عن غيرهم ففى كلامه غاية اجمال وطى مسافة بفصله ما ذكرنا ويقررها ويبرزها واقول فيه بحث من وجوه الاول ان المص والشارح وغيرهما من المحققين قائلون بالاشتراط المذكور وليسوا بتابعين للمعترض فى الاعتراض المذكور الثانى ان ذلك الجواب باطل بما اشرنا من ان تعلق خلق الارادة بنفسها وبما يتوقف هى عليه مستلزم للدور او التسلسل المحالين فلا يمكن صدور تلك الصفات عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص فالواجب ان يبطله دفعا لايهام صحته الا ان يقال لم يتعرض لابطاله بذلك الاستلزام لانه لا يجرى فى الصفات التى لا يتوقف عليها الارادة ومانع الكبرى الكلية القائلة بان لا شئ من تلك الصفات بصادرة بالاختيار بالمعنى الاخص يكفيه جواز صدور بعض الصفات المذكورة الثالث ان اراد صحة الجواب المذكور بالنسبة الى جميع الصفات فقد عرفت بطلانه وان اراد صحته بالنسبة الى بعضها فلا يكون حاسما

لمادة الاشكال على مذهب ذلك المعترض بالنسبة الى جميع الصفات والرابع ان ذلك الجواب بط بالنسبة الى جميع الصفات قطعا لانه مستلزم لامكان صفات النقص التى هى اضدادها وهى الموت والجهل والعجز وعدم الارادة والاصم والعمى والبكم ولما كانت انفس هذه الصفات الموجبة للنقص مستحيلة فى حقه تعالى كان امكانها الذاتى له تعالى مستحيلا ايضا بناء على ان امكان المحال مح ايضا وقد ذكر مثله فى المنة المذمومة فى حاشية الاداب فابال هذه الصفات والخامس اذا صح هذا الجواب بناء على مذهب المعترض مع بطلانه فلم لا يجوز الجوابان المذكوران ان قبل بناء على مذهب الاشاعرة مع صحته قوله ويمكن ان يجاب بمنع كون ثناء الله تعالى آه اى بمنع بطلان اللازم فلا حاجة الى صرف الاختيارى فى ذلك القول وفى تصريف الحمد عن ظاهره بل يجب ان يحمل على ظاهره ليخرج عنه الصفات الذاتية سواء للواجب تعالى اولغيره كالملكات قوله لجواز ان يكون اطلاق الحمد عليه اى على الثناء المذكور على سبيل المجاز المرسل بناء على ان تلك الصفات مبادى افعال اختيارية فالثناء عليها لازم للثناء على الافعال لان للمبادى حكم المقاصد فاطلاق الحمد الموضوع للثناء على الافعال على الثناء على الصفات الذاتية من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم اوعلى سبيل الاستعارة المصرحة بناء على ان تلك الصفات بمنزلة الافعال الاختيارية للواجب تعالى فى انهما لا يحتاجان الى امر خارج عن الذات والصفات فالثناء على الصفات الذاتية كالثناء على تلك الافعال فى انهما بسبب امر غير خارج عن الذات والصفات وبهذا ظهر ان المجاز المرسل والاستعارة فى لفظ الحمد كما هو صريح الجواب لافى المحمود عليه كما وهم نعم يرد ان المجاز المرسل المبنى على كونها مبادى افعال اختيارية لا يجرى فى الصفات التى لبست مبادى تلك الافعال كالسمع والبصر والكلام فان الارادة مع القدرة وما يتوقفان عليه كافية فى الافعال عند الاشاعرة الا ان يقال لبس المبادى





بمعنى الموقوف عليها بل بمعنى الاسباب والمنشأ وقد كان ارسال الرسل مم فعلا اختياريا مترتبا على صفة الكلام وكذا تحذيراته تعالى المترتبة على سمعه وبصره كثيرة فى القرآن واعلم انا اذا قلنا نثنى الله تعالى على علمه واردنا من العلم الفعل الاختيارى مجازا من اطلاق اسم السبب على المسبب فهو حمد بلا نزاع وانما النزاع فيما اذا اريد بالعلم معناه الحقيقى وكذا الكلام فى سائر الصفات فاذا ذكر هذه الصفات الذاتية فى مقام المحمود عليه اما بالفاظها الموضوعة لها او بالفاظ مجازية فالثناء هناك على هذا الجواب لبس بحمد حقيقة فلا يشمله قولك الحمد لله الا اذا اريد بالحمد ما يطلق عليه الحمد حقيقة اومجاز اوعلى الاجوبة السابقة يكون حمدا حقيقة ويشمله الحمد فى قولك هذا مع ارادة حقيقة الحمد ثم هذا الجواب انما يتم على مذهب المتكلمين لا على مذهب الحكماء لان صفاته تعالى لا يكون مبادى افعال اختيارية عندهم بل مبادى افعال ايجابية اللهم الا ان يحمل الاختيارى على المعنى الاعم ههنا ولم يتعرض بذلك قياسا على ما مر وانت خبير بان هذا الجواب ينافى ما نقلناه من الزمخشرى والمص من ان له تعالى استحقاقا ذاتيا للمحامد ولعله لهذا اخر عن الاجوبة قال المص الذى هدانا سواء الطريق لا يخفى ان تعليق الحمد بالمشتق يقتضى علية المأخذ فالهداية هى المحمود عليه ههنا لكنها علة لاثبات كل حمد له تعالى لا ثبوته والا لتوجه عليه ان الحمد اللغوى اعم من ان يكون بازاء الانعام ومن ان لا يكون وهدايتنا نوع من الانعام فلا يكون ثبوت كل حمد وثبوت الجنس واختصاصه به تعالى لاجل هذه العلة وجعل التعليل بالهداية قيدا مخصصا لموضوع القضية اعنى الحمد غير ملايم لمقام الحمد بل الملايم تعميمه من كل ما يطلق عليه الحمد ولو مجازا كما لا يخفى بخلاف ما اذا جعلت علة للاثبات كانه قيل انما نصفه باختصاص كل حمد له تعالى لاجل هدايته ايانا سواء الطريق فلا محذور بناء على ان قيود الكلام قد تكون قيود الثبوت وقد تكون قيودا للاثبات كما تقرر فى محله ثم لا يخفى ان الطريق مأخوذ

فى مفهوم الهداية كما تعرف فان لم يجرد الهداية عنه ليكون الطريق
المرئى عبارة عن الطريق الموصل الى الحق وهى الحواس والدلائل
العقلية والنقلية ان حمل سواء الطريق على مطلق الحق هو الفنون
العقلية والنقلية ان حمل على الاسلام والشريعة فيجوز حمل الهداية
على كل من المعنيين لكن يحتاج الى تجريدها عن المطلوب المأخوذ
فيهما لان المط حينئذ سواء الطريق وان جردت عنه ليكون الطريق
المرئى هو سواء الطريق فالهداية ههنا بالمعنى الاول ولا يحتاج
الى تجريدها عن المط حينئذ لان المط حينئذ هو المط الاصلى الذى هو
رضاء الرحمن والاول انسب بديباجة هذا الكتاب قال الشارح قيل
الهداية الدلالة اى الارشاد واراءة الطريق فالطريق معتبر فى كلا
معنى الهداية والمراد من الاراءة والارشاد مجرد المنشائية للرشد والرؤية
اى العلم سواء كان ذلك الدال من ذوى العلم والادراك اولا كما فى هداية
القرأن والجبال وغيرهما قال الشاعر وان صخر التأتم الهداة به
كانه علم فى رأسه نار ومثله كثير وسواء حصل للمدلول رؤية بالفعل
اولم يحصل كما فى آية ثمود لانهم عمى فالاراءة الواقعة فى تفسير الهداية
بالمعنى الاول بمعنى مايطلق عليه الاراءة حقيقة كما اذا حصل رؤية المدلول
اومجازا كما اذا لم تحصل على نحو قولهم علمته فلم يتعلم وتعلق قوله على
مايوصل بالدلالة مبنى على تجريدها عن الطريق اوعلى التوكيد
والالانحصرت الهداية بهذا المعنى فى اراءة طريق الطريق لان الموصول
عبارة عن الطريق حسيا كان اوعقليا كالشريعة بخلاف ما اذا حمل
على التجريد اوالتوكيد اذ يندرج فيها حينئذ اراءة نفس الطريق ولا يخرج
اراءة طريق الطريق اما بناء على ان المط فى قوله الى المط اعم من المط
بالاصالة او بالتبع او بناء على ان الايصال الى المط الاصلى اعم من الايصال
اليه بالذات او بالواسطة وحذف مفعول يوصل للتعميم اى كل من يسلكه
بشرط ان يسلكه وفائدة التجريد اوالتوكيد اسناد الايصال الى الطريق

قوله او مجازا ويلزم كون الاراءة
المأخوذة فى مفهوم الهداية مجازا
فيما لم يحصل الرؤية بكون الهداية
مجازا فيه ايضا وهى حقيقة فى الكل *





لاالى الدلالة ليمتاز عن المعنى الثانى والعدول عن طريق موصل لقصد
استمرار الايصال ولعله للتنبيه على ان الدلالة على طريق لا يستمر
ايصاله كالطريق الذى يتشعب منه طرق آخر لاتسمى هداية
واما افتراق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة فليس بشىء لان الشريعة
تتشعب الى طرقهم والالكانت طريقهم موصلة الى الحق ايضا فيلزم
تعدد الحق بل لانهم احدثوا فيها طرق اوسلكوا وقيل دفع الدلالة
الموصلة الى المط بالذات اوبالواسطة ايضا واسناد الايصال الى كل
من الطريق والدلالة مجازى وحقيقة الاسناد الى الله تعالى اولا حقيقة له
ههنا كما فى قولهم اقدمنى الى بلدك حق لى على فلان على ما ذهب اليه
شيخ عبد القاهر ورجحه المص فى شرح التلخيص وهذا المعنى اخص مطلقا
بحسب الحمل من المعنى الاول اذ كل دلالة موصلة دلالة على طريق موصل
ولا عكس كما فى آية ثمود هذا ان لم يعتبر استمرار الايصال فى المعنى الاول
والا فبينهما عموم من وجه اذ قد يوجد الدلالة الموصلة فى طريق غير مستمر
الايصال ورجح القول الاول على الثانى اى حكم برجحانه عليه
ونسب الثانى الى البعض ونقض اى اذ قد نسب الثانى الى البعض
ونقض فالعطف من عطف العلة على المعلول وظاهر كلامه ان المرجح
لم يصرح ترجيحه لكن الشارح فهمه من نسبة الثانى الى البعض ثم نقضه
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى بان
يقال القول الثانى منقوض بهذه الاية وكل ما هو منقوض غير ظاهر
بخلاف القول الاول الغير المنقوض بالاية المذكورة اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان المراد فهديناهم الى طريق الحق فلو كانت الهداية
بالمعنى الثانى لزم ان لا يصح قوله تعالى فاستحبوا العمى لان الهداية
ح تدل على رؤيتهم الحق والعمى يدل على عدم رؤيتهم وهما متنافيان
فالنقض فى المنقوض بالمعنى اللغوى الذى هو الابطال اوالنقض
الشبيهى الذى هو ابطال المدعى باستلزامه خصوص الفساد الذى هو

عدم صحة الاية لان المراد نقض القول والحكم بان الهداية موضوعة
بالمعنى الثانى كما عرفت لكن ظاهر سياق كلام المحشى يدل على ان المراد
من النقض فى هذا المقام نقض التعريف بعدم الجامعية لعدم صدق
الثانى على ما فى الاية الثانية والاول منقوض بقوله تعالى انك لاتهدى
من احببت ولكن الله يهدى من يشاء لانه عليه السلام هدى الكل
بمعنى الاراءة فلا يصح سلبها عنه عليه السلام بخلاف الايصال وهذ
معارضة وتقريرها كالاول او نقض لدليل المعلل باجراء خلاصته
فى مرجوحية الاول بناء على ان مدار استدلاله هو النقض بالاية ولامدخل
فيه لخصوصية آية ثمود فح يقول الناقض هذا الدليل جار
فى مرجوحية الاول بان يقال الاول منقوض بالاية ايضا مع تخلف
حكمه عندكم فيكون نقضا بطريق الالتزام او باستلزامه
كون كل منهما راجحا ومرجوحا لجريانه فى كل منهما وهو بط فيكون نقضا
بطريق التحقيق ولما امكن للمعلل اسقاط دليل المعارضة او النقض
بمنع كون الاول منقوضا بالاية الثانية مستندا بجواز كون الهداية
فيها مجازا من باب ذكر العام وارادة الخاص والكلام فى المعنى الحقيقى
يبقى دليله بلا معارض او بلا ناقض دفعه بقوله واحتمال التجوز
بعلاقة العموم والخصوص مشترك بين الدليلين اى مثل هذا المنع وارد
على دليل المعلل ايضا بان يقال يجوز ان يكون الهداية فى الاية الاولى
مجازا من ذكر الخاص وارادة العام فاما ان يتم الدليلان معا او لايتمان
معا فتسلم احدهما دون الاخر تحكم ظ فيكون هذا الكلام اثباتا
للمقدمة الممنوعة بطريق الالزام ويمكن ان يكون اثباتا لها بطريق التحقيق
بان احتمال المجاز فى كل من المعنيين غير ناش عن دليل فلا
يلتفت اليه او بان مبنى النقض على الظ المتبادر فلا يقدح بالاحتمال
المرجوح ولما لم يجد سبيلا الى دفع النقض والمعارضة باحتمال المجاز
شرع فى دفعهما باحتمال اخر فقال والمناقشة فى امتناع حمله اى حمل

قوله



قوله تعالى انك لاتهدى من احببت على هذا المعنى الاول محال فيكون
منقوضا بالاية الثانية ثم قال فى الحاشية فى توجيه المناقشة المذكورة
اذ يمكن ان يقال الهداية فى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت
بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المط بمعنى انك لاتتمكن من اراءة الطريق
لكل من احببت بل لمن اردناه انتهى وسيجيء تفصيل الكلام فيه ولعل
قوله فتأمل اما اشارة الى ان هذا الحمل بعيد لايقدح فى دليل المعارض
والناقض ايضا او الى ان هذه المناقشة ليست بمشتركة كاحتمال التجوز
وستعرف الكل قوله والمشهور هو العكس من كلام المص ايضا كما
صرح به فى شرح النسفية العقائد قوله وقيل يمكن اه اى ذكره المولى
الخيالى قوله ويخدشه اه يعنى لو كان التوفيق بينهما بما ذكره هذا
القائل لكان المعنى الشرعى عند المعتزلة هو المعنى الاول وليس كذلك
والا لما حمله صاحب الكشاف فى قوله تعالى هدى للمتقين على المعنى
الثانى لانه متصلب فى الاعتزال واعرف بمعانى القرأن من غيره وبان الظ
ان يحمل الفاظ القرأن على معانيها الشرعية لكنه حمله عليه فالاظهر
التوفيق بعكس ما ذكره هذا القائل بان يقال كلام الاشاعرة فى المعنى اللغوى
او العرف العام او المشهور مبنى على المعنى الشرعى فح يندفع التدافع
المذكور ايضا وينطبق على ما ذكره صاحب الكشاف فى تفسير هذه
الاية وعلى ما ذكره ائمة التفسير من الاشاعرة فى هذه الاية ايضا حيث
حملوها على المعنى الاول الشرعى عندهم ح ولو تعرض به ايضا لكان
اولى لايقال يعارضه ان صاحب الكشاف مع تصلبه فى الاعتزال حملها
على المعنى الاول فى اية ثمود لانا نقول قوله تعالى فاستحبوا العمى على
الهدى قرينة صارفة عن المعنى الثانى بخلاف قوله تعالى هدى للمتقين
بل نقول الظ فى الهداية المستندة الى القرأن او النبى عليه السلام ان يحمل
على معنى الاراءة ومع ذلك حملها على المعنى الثانى بناء على ان
لامحذور فى جعل الكتاب عين الايصال مبالغة فى السببية لكن مجرد

قصد المبالغة لايكون صارفا عن حقيقتها فهو ماحملها على المعنى الثانى الالاجل كونه معنى حقيقيا شرعيا عنده وبهذا يندفع عن المحشى مايقال صرح القائل بان النزاع بين الفريقين فى المعنى الشرعى المراد فى اغلب الاستعمال فلا يصح رد توفيقه بمادة واحدة بل يجب ان يقال ان الزمخشرى مع تصلبه فى الاعتزال حمل اغلب الهدايات الواقعة فى القرأن على المعنى الثانى حتى يتفرع عليه قوله فالاظهر اه نعم يتجه عليه بحثان الاول ان ماذكره انما يتم لو لم يكن الهداية مشتركة بين المعنيين الشرعيين عند صاحب الكشاف وغيره وهو مم الان يقال سينقل اصراره على المعنى الثانى مع الفرق بين المتعدى واللازم الثانى ان حمله كلام الاشاعرة فى الكتب الكلامية على غير المعنى الشرعى عندهم ابعد من حمل كلام الزمخشرى على خلاف المعنى الشرعى عنده فالاظهر هو التوفيق بعين ماذكره القائل قوله هذا عند الجمهور اه اى تخصيص الهداية باحد المعنيين عند جمهور الاشاعرة والمعتزلة واما عند اهل التحقيق منهما ومن غيرهما فهى مشتركة بينهما شرعا ولغة اوشرعا فقط اولغة فقط والاظهر الاقدم فالاقدم وماسينقل من المص من باب الاشتراك بين الاولين وتعديتها بنفسها او بحرف الجر قرينة معينة ويتجه على التحقيق انه اذا اراد اللفظ بين كونه مشتركا بين المعنيين وبين كونه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر فالثانى اولى لانه على تقدير الاشتراك يحتاج استعماله فى كل منهما الى قرينة فيحتاج فى استعمالاته الى قرينتين بخلاف مااذا حمل على الثانى اذ الحقيقة المنفردة لايحتاج الى قرينة فيكفيه قرينة المجاز والقول بان تلك الالوية كونه حقيقة فى واحد من المعنيين ومانحن فيه ليس من هذا القبيل عند اهل التحقيق وان كان منه عند الجمهور فمما لايلتفت اليه لان دليل الاولوية جار فيه ايضا ولا مخلص الا بان استعمال الهداية فى كل من المعنيين شايع فالاظهر الاشتراك فليست مما تدور بين الامرين من غير رجحان احدهما على الاخر ثم انه انما نقل هذا





التحقيق الذى ذهب اليه الشيعة لان هذا المحل محل نقل المذاهب لا للاشارة الى توفيق يمكن بعين ماذكره القائل لانه توفيق بما لايرتضيه واحد من الجمهورين قوله اورد عليه انه لو اريد من الايصال فى التعريفين الايصال بالفعل للمدلول اى المدلول بتلك الدالة واحدا كان او جماعة لكن اذا وقع ايصال بعضهم دون بعض يتحقق وصف الايصال بالفعل للمدلول كما يتحقق فيما اذا كان ايصال الكل وحاصل الايراد ابطال كل من الدليلين المتعارضين باستلزام التحكم الباطل لان دليل الشريف على رجحان الاول تخصيص النقض بالاية الاولى بالتعريف الثانى ودليل الش على رجحان الثانى تخصيص النقض بالاية الثانية بالتعريف الاول كما اشرنا فى تقريرهما وتلخيص الايراد ان الدليل على رجحان الاول تخصيص النقض بالاية الاولى بالتعريف الثانى وعلى رجحان الثانى تخصيص النقض بالاية الثانية بالتعريف الاول وتخصيص النقض باحدهما تحكم باطل اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان هذين التعريفين اما ان يراد بالايصال فيهما الايصال المقيد بقيدين احدهما قيد بالفعل وثانيهما قيد للمدلول او يراد ماهو اعم منه بحذف احد القيدين او كليهما وكلما اريد الاول ينتقض كل منهما بالاية الاولى ولا ينتقض شئ منهما بالاية الثانية وكلما اريد الثانى لاينتقض شئ منهما بالاية الاولى وينتقض كل منهما بالاية الثانية فاما ان ينتقضا معا اولا ينتقضا معا فتخصيص النقض باحد التعريفين بلا مخصص لايقال لايتصور ايصال الدلالة لغير المدلول وان تصور ايصال الطريق لغيره لانا نقول لعله مبنى على ان المراد من المدلول هو المق بالدلالة وربما يوجد عند دلالته شخص آخر غير مق بالدلالة ويصل هو معه او وحده بالدلالة التى كانت لذلك المق فيكون تلك الدلالة موصلة لغير المدلول بهذا المعنى قوله فلا ينتقض شئ منهما بالاية المذكورة اما على تقدير حذف قيد بالفعل فقط اى مع بقاء قيد للمدلول فظ ضرورة ان دلالة ثمود والشريعة السنية لهم من شانهما ان توصلا فكل من الدلالة والطريق هناك موصل بالقوة للمدلول الذى هو ثمود واما على تقدير

حذف قيد للمدلول فقط مع بقاء قيد بالفعل فلان دلالة صالح ع م
وشر بعته اوصلتا غير ثمود والمراد من الاية ازيد من اربعة آلاف من المؤمنين
كما بينه ائمة التفسير فكان كل منهما موصلا بالفعل بغير المدلول واذا لم ينتقض
على تقدير حذف احد القيدين فعدم انتقاضه على تقدير حذفهما معا
بالطريق الاولى ولذا تركه ههنا بحث وهو ان ايصال الدلالة الغير المدلول
لا يتصور فى دلالة الواجب تعالى وان حمل المدلول على الحق بالدلالة
اذ لو لم يكن دلالة ذلك الغير مراده له تعالى لما حصل تلك الدلالة كما
لا يتصور ذلك فى دلالته تعالى لا يتصور حمل المدلول على الحق بالذات
لان دلالة كل واحد مرادة له تعالى بالذات وانما يتصور ان فى دلالة العباد
ولا مخلص الا بان يحمل مراده من المدلول على المفعول الاول للهداية
قوله ويمكن دفعه آه نقل عنه يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول ان يقال
ان المتبادر من الايصال فى التعريفين الايصال بالفعل للمدلول بناء على
ان المتبادر من المشتقات لكنه فى الاول مشروط بسلوك المدلول للطريق
المدلول عليه وذلك الاشتراط متبادر ايضا من كون الايصال صفة للطريق
اذ المتبادر منه ان يوصل بالفعل على تقدير السلوك فيه ولما لم يلزم من
الدلالة سلوك المدلول فاذا انتفى ذلك الشرط الذى هو السلوك انتفى
الايصال المشروط ثم ان حاصل الجواب باختيار الشق الاول ومنع المحذور
مستندا بان الفعل فى التعريف الاول فرضى مشروط بالسلوك وفى التعريف
الثانى محقق غير مشروط بذلك وان حمل الفعل فى السؤال على الفعل
المحقق كان هذا الجواب على هذا الوجه باختيار شق ثالث كالوجه الثانى
والثانى ان يقال ان المتبادر من الايصال فى التعريف الاول الايصال
بالقوة لكونه فيه صفة للطريق وفى الثانى بالفعل لكونه صفة للدلالة
انتهى اقول ان هذا ان اريد بالايصال بالفعل فى التعريف الثانى الايصال
الخارج من القوة الى الفعل وقت الدلالة يخرج عنه الدلالة الموصلة بعد
وقت الدلالة مع انها هدايات بالمعنى الثانى قطعا وان اريد الايصال





الخارج من القوة الى الفعل ولو فى الاستقبال كما هو الملايم لما ذكره اهل
المعقول من ان المعتبر فى عقد الوضع فى العرف واللغة هو الفعل فى احد
الازمنة سواء قبل الحكم او بعده او معه ففيه ان تخصيص الايصال
فى التعريف الاول بالايصال القوة المقابلة للفعل بهذا المعنى يوجب خروج
الدلالة على طريق موصل فى احد الازمنة عن التعريف الاول مع
انها هداية بالمعنى الاول الاعم قطعا ولا مخلص الا بان يحمل القوة على
معنى الامكان المجامع للفعل كما فى قولهم الضاحك بالقوة عرض
لازم للانسان وح يكون الجواب باختيار شق ثالث باختيار شق الاول
فى التعريف الثانى واختيار الشق الثانى فى التعريف الاول لكن باعتبار
حذف قيد بالفعل ولم يتعرض باختيار الشق الثانى بحذف قيد للمدلول
فى التعريف الاول اذ لا يصدق التعريف الاول ح على الدلالة على طريق
لم يوصل ولا يوصل احدا ابدا كالارشاد الى دليل اصولى يمكن التوصل به
وغير موصل بالفعل لا للمدلول ولا غيره قوله على ان اختلاف التعريفين
آه هذه العلاوة بطريق الترقى من المنع الى الاستدلال على ان لا تحكم
فى تخصيص النقض باحد التعريفين فيكون معارضة للمناقض وذلك
الاستدلال اما بان يكون العلاوة تسليمية او سربارية مبنية على التبادر
وتقريرها لو اريد باحد التعريفين ما اريد بالتعريف الاخر لم يكن هناك
تعريفان مختلفان الا بحسب اللفظ واللازم باطل بداهة فثبت اختلافهما
معنى وذلك الاختلاف المعنوى مبنى على اختلاف آخر بينهم هو ان وصول
المدلول معتبر فى الهداية ولا فعرفها المعتبرون بالتعريف الثانى وغير المعتبرين
بالتعريف الاول فوجب ان يراد بالثانى ايصال المدلول بالفعل الى المط
وبالاول الايصال فى الجملة اى الايصال مطلقا غير مقيد باحد
القيدين فقط او بشىء منهما فلا تحكم فى تخصيص النقض باحد
التعريفين قوله فى ان وصول المدلول معتبر آه لا يخفى ان المعتبر
فى مفهومها الايصال لا نفس الوصول فانه خارج عنها قطعا فالمراد ان

مايوجب وصول المدلول معتبر اولا اوانه معتبر فى لوازمها ومما يدل
على ان الوصول خارج عنها قوله فيلزم وصول لمدلول قوله فالتعريف
الاول آه لايقال ان اريد ان الحكم بهذين الابتنائين متفرع على اختلافهم
فى اعتبار الوصول وعدم الاعتبار فذلك التفرع مم لجواز العكس وان اريد
ان ذلك الحكم معلوم بالشهرة المستفادة من قوله كما هو المشهور فلاوجه
للفاء الدالة على التفرع بل الوجه ان يقال وعلى ان التعريف الاول
مبنى آه لانا نقول هذا التفرع بواسطة مقدمة مطوية مشهورة هى
ان المعتبرين عرّفوها بالتعريف الثانى وغيرهم بالاول كما اشرنا وبهذا
يندفع عنه مايمكن ان يقال ان كون التعريف الاول مبنيا على الثانى
والثانى على الاول انما يتفرع اذا لم يجعل العلاوة تسليمية اذ بعد تسليم انتفاء
الدلالة من جهة الفاظ التعريفين لايتعين ذلك لجواز العكس ايضا
مع ان قوله كما هو المتبادر يؤيد كونها سربارية قوله لانه نقض اجمالى
اومعارضة على ترجيح آه دالة على ترجيح الاول اومبنية على ذلك الترجيح
وقد عرفت تقريرهما لكن الاظهر تقديم المعارضة لاحتياج النقض
الى الكسر الا ان يقال قدم النقض لانه الظ من قوله ايضا فى قوله والاول
منقوض ايضا وفيه نظر اذ يجوز ان يحمل على معنى كما دلّ على رجحان
الاول دليل عليه رجحان الثانى دليل آخر ايضا فذلك القول صالح
لكل من النقض والمعارضة من غير ترجيح ثم ان المستفاد من سياق كلامه
ان المرجح هو الحكم الحصرى لا التعريف الا ان يقال ترجيح الحكم
الحصرى يستلزم ترجيح التعريف قوله لاحتمال ارادة المعنى الثانى
مجازا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين بخصوصه نعم لو اريد الخاص
بعمومه كما اذا قلت رأيت انسانا واردت زيدا لكن لا على وجه تريد تمييزه
عند مخاطبك عن غيره بل اردته باعتبار انه فرد من افراد الانسان لم يكن
مجازا كما نص عليه المص فى شرح التلخيص لايقال لاحاجة الى هذا
لاحتمال لان مادة النقض يجب ان يكون محققة وقد نفاها الله تعالى





فى الاية الثانية لانا نقول انما يتوجه ذلك لو اريد بالنقض ههنا نقض
التعريف وقد عرفت ان المراد نقض الحكم ولو سلم فمجرد ان الدلالة
الموصلة لو صدرت عن النبى عم كانت هداية كاف فى النقض الايرى
ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها
وامكانها وامتناعها واذا يعرّف الشئ اولا ثم يحكم عليه بامكانه اوامتناعه
وبهذا ظهر اختلال ماذكره الشارح فى شرح العقائد حيث عرف الاشعرى
الغيرين بانهما موجودان يمكن ان يوجد احدهما بدون الاخر واعترضوا
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين لم يكن انفكاك احدهما عن الاخر
لان ماثبت قدمه استحال عدمه مع انهما غيران واجاب الشارح بان الجسمين
القديمين مستحيلان عند المتكلمين ولاينتقض التعريف بالجسمين المفروضين
بل لابدّ من تحقيق المادة انتهى قوله فكما انه لم يقدح آه لايخفى ان الظ
الملايم لدعوى الاشتراك فى الشرح ان يقول فاما ان ينتقضا معا
اولاينتقضا معا لكنه يوهم انتقال السائل من وظيفة الاستدلال الى وظيفة
المنع بان يقال واحتمال التجوز مشترك فكما ان دليلنا مم فكذا دليلك مع
ان الواجب فى مقابلة المنع اثبات المقدمة الممة فعدل عن الظ الملايم
الى ماترى للتنبيه على انه جواب باثبات المقدمة الممة امابان تلك المقدمة ثابتة
مسلمة عندك دفعا للتحكم اوبانها غير ثابتة فى الواقع بناء على ان ذلك
الاحتمال غير ناش عن دليل فلايلتفت اليه فى شئ من الدليلين اوبناء
على ان المرد من تلك المقدمة هو ان الاول منقوض بحسب الظ كما يشير الى الكل
فسقط ماقيل ان الجواب بابطال تقوية السند للمنع وهو خارج عن قانون
المناظرة قوله ويمكن دفع السؤال المقدر اه هذا الدفع جواب
باثبات المقدمة الممة ايضا اما بتحرير محمولها بان المراد منقوض بحسب
الظ لامنقوض بحسب الظ والباطن فيثبت تلك المقدمة قطعا لان
الانتقاض الظاهرى مقطوع به وان لم يكن الباطنى كذلك او بتحرير مادة
المقدمة بانها ظنية مبنية على الظ المتبادر الذى هو كون الهداية فى الاية

حقيقة لامجازا وهذا القدر كاف فى اثبات رجحان التعريف
الثانى فى مقام المعارضة كما انه كاف فى مدعى المعلل الذى هو رجحان
التعريف الاول لان دعوى ان حقيقة الهداية منحصرة فى معنى كذا
ظنية ايضا فيكون المقدمة معلومة بالعلم المناسب للمطلب فيبطل المنع
المذكور هذا اذا كانت المقدمة الممة مقدمة دليل المعارضة وبه يندفع
المنع المذكور عن دليل المعلل ايضا واذا كانت مقدمة من دليل النقض
فهذا القدر ايضا كاف فى ابطال دليل المعلل ظنا اذ الابطال الظنى
موجه يوجب على المعلل دفعه كالابطال القطعى وماتوهمه بعضهم
ههنا من المعرف مانع فيندفع النقض عن التعريف بادنى احتمال فتوهم
فاسد لان المعرف بالتعريف الثانى ناقض لومعارض ههنا وقوله والاول
منقوض دليله وقد منعه المعرف بالتعريف الاول فلابد من اثبات الممة
كما لايخفى نعم يتجه على المحشى ان هذا الدفع سواء كان بتحرير محمول
المقدمة الممة اوبتحرير مادتها هو من محتملات جواب الش كما اشرنا بل
هو الظ فلا وجه لجعله دفعا مغايرا لجواب الش قوله واما القول
باحتمال الاشتراك ههنا اى فى مقام منع الدليل النقض والمعارضة بان
تقول لانم ان الاول منقوض لجواز ان يكون الهداية مشتركة بين المعنيين
كما سينقل عن المص اوبينهما وبين عدم الاهلاك كما نقله المحشى
عن بعض المحققين فيكون احتمال الاشتراك منعا آخر يدل السؤال المقدر
ويدل عليه كلام هذا القائل فانه بعد مانقل قول الش واحتمال
التجوز مشترك قال اقول لكن احتمال الاشتراك مجوز انتهى وبهذا بطل
امران الاول ماقيل ان قوله ههنا بمعنى فى مقام التأييد ايضا كان هذا
القائل قال واحتمال الاشتراك ايضا مشترك مع انه لايفهم من عبارة
المحشى بوجه الثانى ماقيل القول بالاشتراك من هذا القائل ليس لتصحيح
رأى احد الفريقين بل لتحقيق المقام وكون الهداية فى كل من الايتين
محمولة على معناها الحقيقى قوله فلابد ان يكون احد الفريقين اه

لم يقل



لم يقل فلابد ان لايكون شئ من الفريقين قائلا بالاشتراك لانه لايتفرع
على كون اختلاف التعريفين مبنية على الاختلاف فى ان الهداية تعتبر فيها
الوصول اولا وذلك لان الهداية فى هذه القضية المختلفة فيها بين
الفريقين بمعنى مايطلق عليه الهداية حقيقة لاباحد المعنيين المذكورين
بخصوصه للقطع بان الوصول معتبر فى المعنى الثانى عند كل فريق وغير
معتبر فى المعنى الاول عند الكل ايضا فلا يمكن النزاع بينهما باعتبار
المعنى المعين وانما يمكن النزاع فى ان مايطلق عليه الهداية حقيقة
لغوية اوشرعية هل يعتبر فيه الوصول اولا فح نقول عنوان مايطلق
عليه الهداية كلى صادق على كل من المعنيين على تقدير الاشتراك منحصر
فى احدهما على تقدير عدم الاشتراك فلا يكون ماذهب اليه الفريق
الثانى من ان الهداية يعتبر فيها الوصول موجبة شخصية بل هى اما
موجبة كلية قائلة بان كل مايطلق عليه الهداية حقيقة يعتبر فيه
الوصول كما هو الظ وح يمكن القول بالاشتراك للفريق الاول الذاهب
الى نقيضها الذى هو رفع الايجاب الكلى ولا يمكن للفريق الثانى اذ
لايصح القول باعتبار الوصول فى المعنى الاول قطعا واما موجبة جزئية
قائلة بان بعض مايطلق عليه حقيقة يعتبر فيه الوصول اومهملة فى قوتها
وعلى التقديرين يكون الامر بالعكس اى يمكن القول بالاشتراك للفريق
الثانى دون الفريق الاول الذاهب الى نقيضها السلب الكلى القائل
بان لاشئ مما يطلق عليه حقيقة بما يعتبر فيه الوصول اذ لايصح القول
بعدم اعتبار الوصول فى المعنى الثانى بوجه ولذا ابهم احد الفريقين
الغير القائل بالاشتراك هذا واقول يتوجه على المحشى ان منع دليله
النقض او المعارضة مستندا باحتمال الاشتراك انما يظهر كونه توهما
فاسدا بهذا القدر لوكان مراد القائل احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين
وليس كذلك اذ المنع المذكور لايتوقف على الاسناد بذلك بل هو
من فضول الكلام اذ الظ هو الاستناد باحتماله عند الفريق الاول الذى

ذلك المنع من جانبه فح يحتاج بيان فساده الى اثبات عند الفريق
الاول بخصوصه لايكون قائلا بالاشتراك وقدعرفت انه لايتفرع على
ماذكره هنا ولاعلى قوله بل الظ ان كل واحد منهما اه لان قيد الظهور
ينافى دعوى التوهم الفاسد نعم لوكان مراد القائل تأييد القول
السابق على ان يكون مراده واحتمال الاشتراك مشترك بين دليلى
الفريقين كما قيل يظهر فساده بهذا القدر لكن قدعرفت مافيه
ايضا فان قلت لوكان الفريق الاول قائلا بالاشتراك لبطل استدلاله
على رجحان الاول بنقض الثانى لان القول بالاشتراك كما يهدم دليل
الفريق الثانى يهدم دليل الفريق الاول اذلا نقض لشئ
من التعريفين ح قلت ليس استدلاله بانتقاض الثانى عنده بل عند
خصمه الذاهب الى المعنى الثانى مع دعوى الانحصار فيه على ان الاستدلال
ليس على رجحان احد التعريفين على الاخر بل على رجحان احد القولين
على الاخر واذا كان احد الفريقين ذاهبا الى القول بانحصار الهداية
فى المعنى الثانى والفريق الاخر الى القول بالاشتراك ينتقض القول الاول
دون الثانى قطعا فيكون راجحا عليه نعم هذا النقض او المعارضة
من الشارح باعتقاد ان الفريق الاول غير قائل بالاشتراك والا لم يصح
الحكم بانتقاضه لكن القائل بمنعه ومن ههنا يعلم ان كلا من الفريقين
يعتقد ان صاحبه غير قائل بالاشتراك لكن يحتمل ان يكون احد الاعتقادين
غير مطابق للواقع وان كان ذلك الاحتمال مرجوحا لكونه خلاف
الظاهر من مواضع بيان القولين فى الكتب الكلامية ولامخلص هنا
الا بان يحمل مراده ايضا على ان مبنى نقض التعريف الاول على الظاهر
المتبادر فيكون منع كونه منقوضا باحتمال الاشتراك توهما فاسدا
فانه ان اريد احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين فهو باطل والا لم يكن
بينهما نزاع معنوى بل لفظى ولايجوزه العقل فيما بين فريقين وان جوزه
فيما بين شخصين وان اريد احتمال الاشتراك عند احدهما فهو احتمال

مرجوح



مرجوح ولايقدح به الانتقاض الظاهرى المقطوع به اوالانتقاض
المظنون لكونه معلوما بالعلم المناسب الخ وح يكون قوله فلاتغفل
بمعنى لاتغفل عن ان مبنى النقض على الظاهر المتبادر فان الحكم بكونه
توهما فاسدا مبنى عليه ولك ان تقول هو بمعنى لاتغفل عن التقييد
بقولنا ههنا فان احتمال الاشتراك انما يكون فاسدا ههنا لافى نفسه
فلاينافى ماسلفنا من كونه تحقيقا قوله هو هذا ليس تأييدا اه
انما نفاه لان المناقشة المذكورة مع قطع النظر عما اوضحه الشارح
فى الحاشية المنقولة عنه يحتمل ان يكون تأييدا مبنيا على ماذكره بقوله
وانت تعلم اه لانها ح تكون منعا لدليل المعلل بعد اتمام نقضه
اومعارضته ومنع الدليل بعد نقضه اجمالا يكون مؤيدا لدليل النقض
كما ان منع احد الدليلين المتعارضين يكون مؤيدا للاخر باسقاط معارضته
بل الاظهر حمله على التأييد لان الظاهر كون الواو عاطفة لهذا الكلام
على قوله واحتمال التجوز مشترك بناء على ان الواو حقيقة فى العطف
ومجاز فى غيره كما قالوا فحملها على الابتداء والاستيناف تكلف ومن البين
ان عطف احد التأييدين على الاخر بجامع الاتحاد فى التأييد اظهر
من عطف التزييف على التأييد بجامع التضاد وجعله معطوفا
على السؤال المقدر ليكون من عطف احد التزييفين على الاخر
بجامع الاتحاد ايضا تكلف ظاهر لكن يرجح جانب التزييف ان الظاهر
ان يرجع الضمير فى قوله حمله على هذا المعنى الى قريبه الذى هو الاية الثانية
وان يكون الاشارة الى المعنى الاول القريب المذكور فى قوله والاول منقوض
فان ثبت كونه تزييفا بهذا المرجح فالكاف فى قوله كما اوضحه للتشبيه
وفى الايضاح اشارة الى ان الحاشية دالة قطعا وان لم يثبت بهذا الوجود
معارضة فالكاف للتعليل قوله على الحاشية اى نقل على ان يكون
ذلك المنقول حاشية لتلك المناقشة كاشفة عنها وانت خبير بانه لاوجه
للعدول عن كلمة من البيانية الى كلمة على اللهم الا ان يقال مجرد كونه

منقولا عنه فى الحاشية لايوجب ايضاح مراده من المناقشة لجواز ان يكون
منقولا عن كتابة الاخر فى حاشية هذا الكتاب اومنقولا عنه على وجه لايدل
على مراده من المناقشة الايرى ان فى الحاشية المنقولة عنه ههنا
نسختان احدهما بكلمة اذ التعليلية حيث قال اذ يمكن ان يقال الهداية
فى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت بمعنى الدلالة على مايوصل الى المط
يعنى انك لاتمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل انما تمكن من اراءة
الطريق لمن اردناه انتهى والاخر بالواو بدل اذا لتعليلية ولا يخفى
ان الدال على مراده من المناقشة على وجه يكون تزييفا لاتأييدا انما هو
النسخة الاولى لاالثانية بل هى دالة على خلافه بناء على انها ظاهر
فى المناقشة الاخرى التى لم يتعرض بها فى اصل الشارح ح فليس
مانقل عنه فى النسخة الثانية من الحاشية منقولا عنه على ان يكون
حاشية للمناقشة المذكورة فى الاصل كاشفة عنها فالعدول الى كلمة
على للتنبيه على صحة النسخة الاولى وسقامة الثانية فليتأمل قوله
فالاولى آه لوجوه الاول انه ليس فيه ايهام التأييد بناء على ان كلمة
الاستدراك بعد دفع السؤال المقدر عن دليل الناقض او المعارض لدفع
توهم انه دليل صحيح لايرد عليه شئ اصلا بخلاف ماذكره الشارح
بدون كلمة الاستدراك الثانى انه الاحصر حيث اقيم قوله فيه
مقام قول الشارح فى امتناع حمله على هذا المعنى ولا التباس
فى رجوع الضمير الى الدليل المؤيد من قبل مع دلالة كلمة الاستدراك على
ان مابعدها قدح فى ذلك الدليل الثالث ان قول الش والاول منقوض
بالاية الثانية ثابت بدليل مطوى بان يقال اذ يمتنع حمل الهداية فى الاية
الثانية على المعنى الاول ومناقشة الش منع لذلك الدليل المطوى ومنع
الدليل المذكور كما فعله المحشى اولى من منع دليله المطوى لايقال بل
واجب لانه منع الدليل المطوى خارج عن قانون التوجيه ولذا حصروا
جواز الوظائف الثلث مما بعد الاشتغال بالدليل لانا نقول لايطوى

الدليل

قوله فليتأمل آه اشارة الى ان
ذلك التنبيه يحصل بعنوان
الايضاح فلا وجه للعدول
عن ان يقول كما وضحه فى الحاشية
وايضا ذلك التنبيه يحتاج الى تقييد
الحاشية بكونها كاشفة
عن المناقشة كما اشرنا وذلك
التقييد غير مذكور فى كلام المحشى
الا ان يدعى التبادر



الدليل الا لظهوره فهو كالمذكور ومنعه كمنع المذكور موجه فيما اذا تعلق
بالمقدمة المعينة عند من شرط تعيين المقدمة فى المنع الموجه بل موجه مطلقا
عند تحقيق المحشى وما كان خارجا عن قانون التوجيه هو منع دليل غير معلوم
بخصوصه قوله وانت تعلم آه الظاهر انه اعتراض على الش بان الصواب
ان يقول وكذا المناقشة فى امتناع حمل كل من الايتين على المعنى المنقوض
بتلك الاية مشترك ويمكن ان يحمل على الجواب عن السؤال بالاولوية
بان يقال العدول عن هذا الاولى الى ماهو صالح لكل من التأييد والتزييف
للتنبيه على امكان كل منهما لان المناقشة فى امتناع حمل الاية الاولى على
المعنى الثانى ايضا محالا قوله فاوصلناهم آه هذا الازم الهداية والمعنى
الحقيقى فدللناهم دلالة موصلة لهم بالفعل او خلقنا فيهم الهدى ان فسرت
الهداية بخلق الاهتداء كما فى كتب الاشاعرة واما قوله فتركوه وارتدوا
فهو معنى قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى ثم ان هذا الوجه
مما جوزه المولى الخيالى فى حاشية شرح العقائد حيث قال ويحتمل ان يراد
اما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لادلالة فى اول هذه الاية
واخرها على نفى الحصول وفيه بحث من وجوه الاول ما قبل قوله تعالى
الا بعدا لثمود يدل قطعا على نفى الحصول وليس بشئ لان غايته ان يدل
على انهم اقبح حالا من سائر الامم والارتداد اقبح من الكفر الاصلى الثانى
ماقيل انه خلاف الواقع على ماهو المحكى عن حال ثمود وخلاف ما عليه
جمهور المفسرين ويابى عنه لفظ الاستحباب وهو ايضا مدفوع بان
المحكى عن حالهم ليس بخبر متواتر بل من خبر الاحاد وان شاع ذكره
فى كتب التفاسير فيجوز حمل الاية على خلافه وهذا التوجيه مبنى على
عدم الاعتداد ولذا استدل على صحته بنفى الدلالة عن اول الاية واخرها
والا فيجوز ان يدل عليه الحديث المشهور او المتواتر واما ماذكره بعض المحققين
فى دفعه من ان كونه خلاف الواقع وخلاف ما عليه المفسرون ممنوع
لجواز ان يكون الواقع من حالهم ان امنوا بقلوبهم وخلق الله فيهم الايمان

والاهتداء فقيل ان يظهروا ايمانهم ارتدوا واستبدلوا الايمان بالكفر
والهداية بالضلالة فنزه الله تعالى عن سوء صفتهم فان هذا الامر
لا يطلع عليه الا علام الغيوب ويؤيده الفاء التعقيبية فى قوله تعالى
فاستحبوا العمى آه وماهو المحكى عن حالهم وعليه جمهور المفسرين
هو انهم لم يظهر منهم الايمان قط بل اكبوا على الكفر الى ان عقروا
الناقة فاصبحوا فى دارهم جاثمين وهذا لاينافى الحصول بحيث لم يطلع
عليه الا عالم السر والخفيات واما حديث اباء لفظ الاستحباب فكلا
اذ هو كناية عن الايثار والاستبدال انتهى ففيه نظر لان مجرد التصديق
القلبى المقارن بالانكار الظاهرى ليس بايمان معتد به بل لايطلق عليه
الايمان فى الشرع والالكان الذين يعرفون نبوة النبى عم كما يعرفون ابنائهم
مؤمنين وليس كذلك فلا يكون خلق ذلك التصديق فيهم ايصالهم
الى الحق المط اللهم الا ان يجوز تركهم الاعتراض فيما بين خلقه واظهارهم
الانكار عند نبيهم صالح عم لان مجرد مقارنة التصديق لترك الاعتراض
كاف فى كون ايمانه شرعيا ومعتدا به عند الشارع وبعد فيه نظر لانه
انما يتم اذا استند اجماع جمهور المفسرين بعدم ايمانهم الى غير خبر
الرسول الناطق بالوحى عن جانب عالم السر والخفيات لا الى خبره عم
وذلك محل نظر ظ الثالث ان الظ من استحبابهم العمى ظ فى اختيارهم
ما يوجب العمى الاصلى من اعراضهم عن ايات الله تعالى وانهماكهم
فى طغيانهم واتباع شهواتهم بحيث لم يلتفتوا الى جانب الحق ولم يردوه اصلا
كما هو المراد فى امثال هذه الاية المشتملة على عمى الكفار وحمله على اختيارهم
ما يوجب العمى العارض غير ظ ولما كان مبنى النقض ههنا على الظ
المتبادر اندفع تلك المناقشة والجواب ان هذا غير مضر للمحشى وان كان
مضرا للمولى الخيالى حيث ذكره فى مقام الجواب عما يرد على ترجيح المعنى
الثانى وذلك لانه كما ان هذه المناقشة من المحشى مبنية على خلاف الظ
كذلك مناقشة الش وفى قوله وللمناقشة مجال اشارة اليه وقد عرفت ان ظ

مراد



مراد المحشى ان مثل تلك المناقشة مشتركة بين الدليلين ايضا فاما ان ينقدحا
معا اولا ينقدحا معا على ان عدم ظهور حمله على اختيار العمى العارض
منظور فيه وتعبير المحشى بعنوان المجال يجوز ان يكون لقصد المشاكلة
لا للتنبيه على ابتناء مناقشته على المعنى الغير الظ كمناقشة الش فليتأمل
قوله انك لاتقدر هذا تفسير لقوله لا تمكن من اراءة الطريق لان التمكن بمعنى
الاقتدار الا انه يستعمل بكلمة من والقدرة بكلمة على ولذا قال الدلالة
على ما يوصل الى المط بجميع امتك وهذا تفسير لقوله كل من احببت واشار
الى ان كلمة من مستعملة فى ذوى العقول لا فى ذوى العلم مطلقا ليحتاج
الى استثناء الواجب تعالى عقلا والمراد امة الدعوة والى ان المراد ممن احبه
النبى عم من احب اسلامه وهم مجموع الثقلين الموجودين زمان البعثة
وفيما بعدها الى اخر الزمان فانه عم احب اسلام الكل وتمنى وان علم
امتناعه بمثل قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها فقوله الذين
ثبت محبتك اياهم صفة كاشفة دافعة لتوهم الاختصاص بالبعض كما فى قوله
تعالى ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه لا صفة مخصصة
بناء على ان المراد المحبة من جهة القرابة والالفة كما هو مبنى القول الاتى
بالتخصيص بل ابعضهم هذا مبنى على ان كلمة من التى هى من صيغ العموم
اذا وقع فى حيز النفى توجه النفى الى الشمول خاصة وافاد الكلام ثبوت المنفى
للبعض كما فى قولك لم اخذ كل الدراهم اى اخذت بعضها دون بعض
وليس هو معنى ما فى سياق الاية من قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء
لان الهداية فيه مسندة اليه تعالى لا الى النبى عم الذين اردنا اراءتهم
اى اعلامك بالذات او بالواسطة اياهم الطريق اى الشريعة بعينه
اى بتعينه يمتاز عن سائر الطرق المنسوخة والباطلة اى الاعلام تفصيلا
سواء علموه بهذا الاعلام كالمسلمين والكافرين العالمين الحق المنكرين له
عنادا اولم يعلموا كالكافرين الذين ارادوا الشريعة تفصيلا ولم يعلموا
حقيتها لاعراضهم عما يدل على صدقها من الايات والمعجزات وذلك

لما عرفت ان الاراءة فى المعنى الاول بمعنى الاعلام العام لمثل ما فى قولك علمته فلم يتعلم فلا يلزم تخلف مراده تعالى عن ارادته العلية فى الفريق الثانى من الكفرة او اختصاص هداية النبى عم بالفريق الاول منهم قوله وبعض الغائبين من الموجودين فى زمانه عم او فيما بعده الى اخر الدنيا قوله اولبعضهم الذين اردنا اراءتهم الطريق اى اراءتنا اياهم الطريق باراءتك ولو اجمالا بلا واسطة شخص آخر من علماء امتك فانّ اراءة النبى عم بالذات اراءة الله تعالى بالواسطة وفى بعض النسخ اردنا رؤيتهم والمراد ما يترتب على تلك الاراءة من مطلق العلم تصديقا كان او تصورا متحققا فى الشك او الوهم او التخييل فتأمل قوله وذلك اى جواز ان يكون معنى الاية احد هذين المعنيين لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل اى من الهداية بالمعنى الاول اراءة الطريق بعينه تفصيلا لا ولو اجمالا وبلا واسطة لا ولو بالواسطة وفى بعض النسخ او بلا واسطة باو الفاصلة ويتجه عليه ان الترديد ان كان فى التبادر بان يكون المتبادر كلا منهما ففيه انه ينفى تبادر الكل لان تبادر المتبادر لا يكون شكوكا وان كان فى المتبادر بان يكون المتبادر هو المفهوم المردد ففيه انه لا تقابل بين القسمين لان ما بعينه كما يكون بالواسطة وهو قد يكون بدونها اما بلا واسطة كما يكون بالاجمال هو قد يكون بالتفصيل ويتجه على النسخة الاولى ان الاراءة المقيدة بمجموع القيدين مختصة بالحاضرين فلا يصح قوله وبعض الغائبين فى التوجيه الاول وعلى كل تقدير يتجه على القيد الثانى انه يستلزم ان لا يكون هداية الله تعالى للانبياء عم والرسل عم بواسطة الملك وللناس بواسطتهم هداية حقيقة لخروجهما عن حقيقة الهداية ح بل هو يستلزم اختصاص هدايته تعالى حقيقة بطريق الالهام وذلك فاسد والتزام كون اسنادها اليه تعالى فى تلك المواضع مجازيا مستبعد جدا لا يقال انما يكون مجازيا

فقيه انه اعم كطلق الاراءة فلا يصح تخصيص الهداية بهذا المعنى بالبعض نسخه





لولم يكن جميع الهدايات مخلوقة له تعالى لانا نقول الافعال انما تستند حقيقة الى فاعلها الذى قامت بها لا الى خالقها الا يرى وان الاكل والماشى وغيرهما انما يسند الى الحيوان مع ان الكل بخلق الله تعالى عند اهل السنة لا يقال هذا الاستبعاد مستبعد اذ لو كان المصادر والافعال موضوعة لما هو اعم مما هو بالذات او بالواسطة لكان اسناد الهزم الى الامير حقيقة عقلية لانا نقول لم يصدر عن الامير بالذات ما هو من جنس الهزم بل الصادر ههنا ك امره السبب له بخلاف ما صدر عن الله تعالى من الهامه واعلامه لجبريل عم بالذات فذلك الاعلام اعلام له بالذات وللناس بالواسطة فتعميم الاعلام مما بالوسطة فى مفهوم الهداية لا يوجب تعميم ماهية الهزم من سببه ولا ينافى توكيدهم الفاعل فى مثل قولهم هداه فلان بنفسه لدفع توهم الاسناد المجازى باحتمال ان المراد انه فعل سبب الهداية هى الاراءة بالذات او بالواسطة ولم يفعل نفسها وانما اسندت الى سببها الا ان يقال ان الظ من هذا التركيب انه اراه بنفسه ولا يقال هو فيمن ارى من يريه فلذا قال المتبادر ما بالذات فتأمل ولك ان تقول مراده ان المتبادر من الدلالة الى ما يوصل المعهودة اعنى المسندة الى النبى عم فى هذه الاية لان هذا القدر كاف فى جواز حمل الاية يعنى ان المتبادر من الهداية المسندة الى النبى عم فى هذه الاية ما هو هداية للطريق بعينه وبلا واسطة فعلى تقدير حملها على المعنى الاول يصح تخصيصها ببعض الامة دون بعض وان لم يكن اصل المعنى مع قطع النظر عن هذا المتبادر مخصوصا بالبعض لكونها فى نفسها اعم مما بالذات او بالواسطة ومن الاجمالية والتفصيلية ولا يرد عليه انه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة على المط قوله ولا يخفى انه لم يقع آه هذان امران اولهما مع ثان المتبادرين دليل جواز المعنى الثانى وثانيهما مع اول المتبادرين دليل جواز المعنى الاول ويتوجه عليهما ان عدم الوقوع لا يستلزم عدم الامكان حتى يلزم صحة معنى عدم التمكن والاقتدار

الا ان يقال الحكم بعد الوقوع سالبة ضرورية بدليل ان الانبياء عليهم السلام لايجوزلهم التكاسل والقصور عما فى وسعهم لانهم امناء الوحى ولهذه القرينة حمل الشارح تلك الاية على نفى القدرة ولايتجه على دليل المعنى الاول انه لايكفيه عدم وقوعه فى الماضى بل يحتاج الى عدم وقوعه فى الاستقبال لان عدم وقوعه لفرد الماضى يستلزمه قوله وان وصل صيت الاسلام الى الكل اجمالا آه يشير الى ان صحة احد هذين المعنيين يحتاج الى ملاحظة احد القيدين فى مفهوم الهداية اعنى قيد بعينه وقيد بلاواسطة والافقد صدر عن النبى عم الاراءة المطلقة للكل اعنى سواء كانت بالذات او بالواسطة وسواء كانت اجمالية اوتفصيلية فلايصح نفيها عنه عم ولو بطريق رفع الايجاب الكلى وفيه انها لم توصل الى من فى شاهق الجبل والجواب بان مراده وان وصل الى كلامه ولايلزم منه وصول الدعوة اليه اوان من كان فى الشاهق ليس من امة الدعوة كما انه ليس من امة الاجابة لعدم وصول الدعوة اليه او بان الوصول فى كلامه ليس بمحقق فى الماضى والحال بل مفروض فى الاستقبال كما يقتضيه كلمة ان الموضوعة للشك فى الاستقبال لايجدى ههنا اما الا ولان فلان من فى الشاهق مندرج فيمن احب قطعا كما اشرنا واما الثالث فلانه يأباه قوله لم يقع اذ الصواب ح لايقع على نفى الاستقبال الا ان يلتزم الثانى بناء على ان المراد ممن احب كل مكلف لامايعم الجانين من الكفار ولاتكليف بدون الدعوة وعليه قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام لان مفعول يدعو المحذوف للتعميم قوله وهذا معنى لطيف دقيق آه ههنا ابحاث الاول ماقيل اجمع المفسرون على ان الاية نزلت فى ابى طالب وقد تقرر فى الاصول ان السبب الخاص قطعى الدخول فى عموم الوارد بذلك السبب فلزم القطع بانتفاء هداية ابى طالب المذكورة فى الاية مع انه عم قد اراه الطريق بعينه وبلاواسطة فتعين ان الهداية المنفية بمعنى الدلالة الموصلة ولايجدى حمل الاية على رفع الايجاب الكلى





فظهر انه لالطف ولادقة فى هذا المعنى انتهى ويمكن دفعه بان نفى الاقتدار على الدلالة الموصلة لابى طالب يجوز ان يستفاد من هذه الاية بطريق التعريض بناء على ان نفى القدرة على الاراءة للكل يستلزم نفى القدرة على ايصال الكل بالطريق الاولى لابطريق التصريح ولذا وصفه باللطافة تأمل وبانه مبنى على ان نزولها فى حق ابى طالب غير مقطوع به على نحو ماقدمناه فى مناقشة المحشى وفى كلام صاحب الكشاف اشارة اليه حيث قال الزجاج اجمع المفسرون على انها نزلت فى ابى طالب حيث عزاه الى الزجاج ولم يقل كما قال البيضاوى والجمهور على انها نزلت فى ابى طالب بل فى لفظ الجمهور اشارة الى انها عند البعض ليست كذلك وهذا القدر كاف فى مقام المناقشة الثانى ماقيل هذا المعنى يأباه سياق الاية من قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فانه صريح فى ان الذين هداهم الله تعالى بمشيئة هم المهتدون الواصلون الى الاسلام ويجب توارد النفى والاثبات فى امثال هذه الاية على معنى واحد فثبت ان الهداية المنفية عن النبى عم بالنسبة الى من احب والمثبتة له تعالى بالنسبة الى من يشاء هى الدلالة الموصلة ويمكن دفعه ايضا بان وجوب توارد النفى والاثبات فى جانبى كلمة الاستدراك انما هو اذا لم يفهم الاثبات قبل تلك الكلمة وههنا ليس كذلك لما عرفت ان كلمة كل اذا وقعت فى حيز النفى توجه النفى الى الشمول خاصة وافاد التركيب ثبوت الفعل للبعض على مانص عليه الشيخ عبد القاهر فح يجوز ان يحمل الاستدراك على دفع توهم ان الله تعالى ايضا يقدر على اراءة بعض دون بعض فدفعه تعالى بابلغ وجه بان الله تعالى يوصل كل من يشاء ولعله لهذا وصفه بكونه حقيقا بالتأمل فتبصر الثالث مايتوهم من ان مقابلة هذا المعنى للمعنى الثالث يقتضى كونه مبنيا على بطلان قاعدة الكسب فلايصح على مذهب الاشاعرة ومنهم الشارح المناقش والشريف المحقق الذى هذه المناقشة من جانبه وكذا الكلام فى المعنى الثانى

والجواب لاتعرض فى هذين المعنيين لابطال تلك القاعدة واثباتها لان الاراءة بالتكلم مثلا صادرة عن النبى عم حقيقة سواء كان كاسبالها اوموجدا اياها لما اشرنا قوله ويؤيده قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام آه وجه التأييد ان الهداية فى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت محمولة على الاراءة المقيدة باحد القيدين او كليهما والا فاما ان يحمل على الاراءة المطلقة الغير المقيدة بشىء من القيدين اوعلى معنى الايصال والكل غير صحيح بشهادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم اما الاول فلان المراد من الدعوة المذكورة ماهو الواقع من استماع صيت الاسلام لاالكل ولو بالواسطة واوجمالا بناء على ان حذف مفعول يدعو للتعميم كما ستعرفه من كلام صاحب الكشاف وهذه الدعوة انما وقعت باراءة النبى عم لبعضهم بالذات وتفصيلا ولبعضهم بحذف احد القيدين اوكليهما لصحة الايمان الاجمالى باراءة النبى عم ولو بالواسطة فصدر هذه الاية دلّ على وقوع الاراءة المطلقة من النبى عم ولو بالواسطة بالنسبة الى الكل فلايصح نفيها عنه عم فى الاية الاخرى واما الثانى فلان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى اعنى يهدى فى قوله تعالى ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم بل فى سياق هذه الاية حيث قال الله تعالى انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء يقتضى حصر الايصال فيه تعالى وهو المجمع عليه بناء على ان الهداية المسندة اليه تعالى فى كل من الاثنين بمعنى الايصال باتفاق المفسرين فلو حمل الهداية المنفية عن النبى عم فى هذه الاية على معنى الايصال لدلت بظاهرها على قدرة النبى عم على ايصال بعضهم لما نقلناه عن الشيخ عبد القاهر من ان شيئا من الفاظ العموم اذا وقع فى حيز النفى توجه النفى الى الشمول خاصة وافاد الكلام ثبوت الفعل للبعض مع ان اقتداره عم على ايصال البعض مناف لمقتضى الحصر المستفاد من التقديم فلا لدعوة المذكورة مدخل فى التأييد والا لا تأيده





بسياق هذه الاية وماقيل وجه التأييد ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى الذى هو الهداية بمعنى الاراءة بمعنى الهداية المعطوفة على الدعوة يدل على ان الاراءة لكل من يشاء ويحب مخصوصة به تعالى لايتجاوزه الى غيره تعالى وذلك المعنى يؤيد ان غيره تعالى كالنبى عم لايهدى كل من يشاء ويحب بل بعضه بناء على ان النفى فى الجزء السلبى من ذلك الحصر يتوجه الى الشمول خاصة ففيه نظر لانه مبنى على حمل الهداية فى هذه الاية على معنى الاراءة وهو خلاف ما اجمع عليه المفسرون قال صاحب الكشاف ويهدى ويوفق من يشاؤهم الذين علم ان العطف يجدى فيهم لان مشيته تابعة بحكمه ومعناه يدعو العباد كلهم الى دار السلام ولايدخلها الا المهديون وقال البيضاوى ويهدى ويوفق من يشاء الى صراط مستقيم والاستدلال على معنى الاراءة بتعديتها بحرف الجر غير صحيح ههنا لان الفرق الاتى بتعديتها بحرف الجر متفرع على القول بالاشتراك الهادم لكل من الدليلين المتعارضين كما عرفت فلايصح الاستنادية فى تأييد المناقشة الصادرة من احد المتخاصمين ههنا فوجه التأييد ماذكرنا وانما لم يقل ويدل عليه اذ يجوز ان يحمل الهداية فى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت على معنى الايصال بان يعتبر عموم من احببت فى جانب النفى كالمبالغة فى قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد وعليه ورد قوله تعالى ولاتطع كل حلاف مهين والله لايحب كل مختال فخور فح لاينافيه مايستفاد من تقديم المسند اليه من حصر الايصال فيه تعالى لكن هذا الاستعمال قليل بالنسبة الى الاستعمال الاول ولذا قال يؤيده لكن الملايم لنزول الاية فى حق ابى طالب هو الاستعمال الثانى مع حمل الهداية المنفية على معنى الايصال كما لايخفى قوله ان الاراءة الطريق لكل الامة اى الاراءة المطلقة الغير المقيدة بشىء من القيدين وان كان صادرة عنك ظاهرا لكنها غير صادرة عنك حقيقة اذ قد يترتب عليها اثر خارق للعادة هو سماع الكل اياها من زمان

البعثة الى اخر الدنيا مع اطاعة كثيرة منهم بخلع خلق رياساتهم وبذل
وجودهم وانفسهم واموالهم بمجرد المواعيد المعدومة فى الحيوة الدنيا وغيره
ذلك من الغرائب فان تلك الاراءة التى يترتب عليها الاثار الخارقة للعادة
ليست بموجدها ولا كاسب اياها بالضرورة وانما هى فى قدرتنا على نحو
قوله تعالى ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى حين رمى النبى ع م قبضة
من الحصاة نحو الكفار فاهلكهم الله تعالى بها فان رميه ع م بمنزلة
رميك الحجر الثقيل بيد الطفل فكما ان الطفل ليس بموجد لذلك الرمى
ولا كاسب له وانما هو صادر عنك ايجاد على مذهب المعتزلة وكسبا
على مذهب الاشاعرة فكذلك رمى النبى ع م تلك الحصاة غير صادرة
عنه حقيقة لا ايجادا ولا كسبا بل من الله تعالى فقط لان الاثر المترتب عليه
من الاهلاك ليس مما يترتب على رمى العباد عادة ففى قوله لكل الامة
اشارة الى ان النفى فى هذا المعنى ايضا متوجه الى الشمول خاصة ليفيد
اقتداره ع م على اراءة البعض وانت خبير بانه لو قال ان اراءة الطريق
لكل من اروا الشريعة تفصيلا ولو بالواسطة لم يحتج الى العدول عن المعنى
المتبادر باعتبار قيد بعينه لان تلك الاراءة غير صادرة عن النبى ع م حقيقة
ايضا بناء على ان استمرار اثرها الى اخر الدنيا انما هو بخلق الله تعالى لكنه
عدل عنه لانه لا يلايم عموم من احببت لانها غير مختصة بالذين اروا
الشريعة تفصيلا بل اما شاملة لكل الامة او مختصة بالذين ثبت لهم
محبة النبى ع م من جهة القرابة او الصحبة او لامر آخر دنيوى والذين
اروا الشريعة تفصيلا اخص من الاول واعم من الثانى لا يقال يأبى
هذا المعنى ما استفيد من اية الدعوة من ان الاراءة المطلقة صدرت عن النبى
ع م كما ذكرتم لانا نقول غاية ما يستفاد من اية الدعوة مطلق الصدور
ولو ظاهريا لا الصدور الحقيقى فلا منافاة نعم يتوجه عليه ان قوله
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس دل على انه ع م مرسل الى الكل
ومكلف بالتبليغ الى الكل ولا تكليف بما هو خارج عن الوسع و يستحيل

تكاسل



تكاسل الانبياء ع م فى امر التبليغ فالارادة المطلقة مقدورة للنبى ع م
وصادرة عنه ع م حقيقة اما كسبا على مذهب الاشاعرة او لايجاد
على مذهب المعتزلة فلا يوافق اية الرمى قوله وان صدرت الظ
ان المعنى على المضى ولكن يأباه كون الاية على نفى الاستقبال الا ان يقال
الاراءة لكل الامة انما يتحقق فى اخر الدنيا لكن اراءة الذين كانوا فى اخرها
هى بعينها اراءة الموجودين زمان البعثة لكنها وصلت الى الموجودين
زمان البعثة اولا وتصل الى الموجودين فى الاخر بعد مدة كنداء واحد
للقريب والبعيد يسمعه القريب اولا والبعيد بعد مدة ولا تسمى اراءة
قبل الوصول فبالنسبة الى زمان الصدور الماضى عبر عنها المحشى
بصيغة المضى وبالنسبة الى انها انما تصل الى الكل فى اخر الدنيا كان
الاية على نفى الاستقبال ولك ان تحمل على معنى الاستقبال كما هو مقتضى
وضع ان واذا فتأمل قوله لكنها غير صادرة عنك حقيقة اى
فى نفس الامر صدورا بحيث لو اسندت اليك لم يكن الاسناد حقيقة
عقلية بل مجازا عقليا لانك لست لموجودها ولا كاسب اياها وانما
انت محل لها قوله وثالثها انه يجوز ان يكون معنى الاية انك غير قادر
على اراءة الطريق آه اى على ايجادها والمراد من الاراءة اما المطلقة
كما فى الوجه الثانى او المقيدة باحد القيدين او بكليهما اذ لا مانع عن المعنى
المتبادر المقيد ههنا لا يقال هذا المعنى من فروع المعنى الثانى لا مغاير له
فالوجه ان يقتصر على الوجهين الاولين ويقال فى الثانى ان المعنى
وان صدرت عنك ظاهرا لكنها غير صادرت عنك حقيقة اما لان الاثر
المترتب عليها خارق للعادة كما فى رمى الحصاة واما لان النبى ع م غير
موجد اياها بل كاسب لها لانا نقول ليس الصدور الحقيقى مختصا بالايجاد
بل شامل للكسب ايضا والا لم يكن اسناد شئ من افعال العباد اليهم
اسنادا حقيقيا عند الاشاعرة وذلك باطل قوله لمن احببت لا يخفى
ان الموافق لحاشية الشارح ان يقول لكل من احببت كما قال فى الوجهين

الاولين الا انه اشار بترك كلمة كل ههنا الى ان النفى فى هذا الوجه متوجه الى اصل
الفعل وان عموم كلمة من سار الى جانب النفى ليفيد الكلام شمول النفى كما
فى قوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين وان كان هذا الاستعمال اقل من الاول
لا متوجه الى الشمول خاصة كما فى الوجهين الاولين ومن ههنا يعلم ان غرضه
من ايراد الوجوه الثلثة توجيه حاشية الشارح بتلك الوجوه على وجه
ينطبق القواعد العربية لا توجيه لمجرد المناقشة المذكورة فى الشرح

قوله ووجه قوله فتأمل ظ آه يعنى عرفت ان وجه التأمل فى الوجه
الاول هو الاشارة الى كونه معنى لطيفا دقيقا حقيقا بحق التأمل ولذا قدمناه
واما وجهه فى هذين الوجهين فهو الاشارة الى ضعفهما اما الوجه الثانى
فلانه مبنى على المعنى الغير المتبادر الذى هو الاراءة المطلقة لما ذكرنا
من ان المتبادر من الدلالة على ما يوصل هو المقيدة ولو باحد القيدين وايضا
قد اشرنا الى ان الاراءة المطلقة صادرة عن النبى ع م حقيقة ومقدورة له ع م
فلا يصح نفى صدورها عنه ع م حقيقة وان حملت على الاراءة المعتد بها
اعنى الموصلة كان حملا على المعنى المجازى لا على المعنى الحقيقى لاول والمناقشة
فى امتناع حملها عليه لا على المعنى المجازى الاخر فانه داخل فى قوله
واحتمال التجوز مشترك واما الثالث فلانه وان كان مبنيا على المعنى المتبادر
لكنه مبنى على استعمال الاقل من توجه عموم كلمة من الى جانب النفى وايضا
الهداية بمعنى الاراءة بل جميع افعال الاختيارية اعم من جهتين الكسب
والايجاد لا مختصة بجهة الايجاد لما اشرنا من انها لو اختصت بجهة الايجاد
لم يكن اسناد شئ من الافعال الى العباد اسنادا حقيقيا عند الاشاعرة وهو
فاسد واذا كانت الهداية الحقيقية اعم من جهة الكسب عند الاشاعرة
فلا يصح نفيها عنه ع م الا بتخصيصها بجهة الايجاد كما اشرنا فلا يكون هذا
التوجيه حملا على المعنى الحقيقى الاول والكلام فيه لبس مما اشار اليه بقوله
وان كان باطلا آه مما له دخل فى وجه التأمل فى الثالث ولا فى تأخيره عنهما لانه
غير بط عند المص والش دل على زعم المحشى فقط والقول بالبطلان باطل





فى نفسه بشهادة النصوص وانما اخر الثالث لانه مبنى على الاستعمال الاقل
دون الاولين ولان قاعدة الكسب غير مختصة بالهداية بل جارية فى جميع
الافعال الاختيارية بخلاف المعنيين الاولين ونحن نقول بل الظ ان وجه
الامر بالتأمل اشارة الى ما يرد على تلك المناقشة من وجوه البحث مع
جوابها اما اولا فلانها لا يلايم بسبب النزول حيث نزلت فى ابى طالب
والجواب انها مبنية على الاغماض عنه لما ذكرنا واما ثانيا فلان سياق
الاية يأباها حيث قال الله تعالى بعدها ولكن الله يهدى من يشاء وهو
اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه والى جوابه واما ثالثا فلانه لا وجه
لهذه المناقشة بعد قوله واحتمال التجوز مشترك غير قادح فى الاستدلال
المبنى على الظ لان تلك المناقشة مبنية على خلاف الظ البتة كما اشار
اليه بعنوان الحال اللهم الا ان يكون هذه المناقشة قرينة على قوله
واحتمال التجوز آه جواب بطريق الالزام او بطريق التحقيق لكن بان يحمل
على معنى ان احتمال التجوز غير ناش عن دليل فلا ينافى القطع لا على
معنى انه احتمال مرجوح لا ينفد به الدليل المبنى على الظ او الدليل الظنى
كما اشرنا الى الكل ولك ان تقول هو اشارة الى الوجوه الثلثة التى ذكرها
المحشى او الى الفرق بينهما بان الاول مبنى على نفى صدور الاراءة بالنسبة
الى كل امة ظاهر او لا حقيقة لا ايجادا ولا كسبا واثباتها بالنسبة الى البعض
والثانى مبنى على نفى صدورها عنه ع م بالنسبة الى الكل حقيقة واثباتها
بالنسبة الى الكل صورة وبالنسبة الى البعض حقيقة والثالث مبنى على
نفى صدورها بالنسبة الى الكل والبعض ايجادا واثباتها بالنسبة اليهما
كسبا ان حملت على الاراءة المطلقة واثباتها بالنسبة الى البعض فقط
كسبا ان حملت على المقيدة كما عرفت وبان الاول مبنى على حملها على
المقيدة والثانى على المطلقة والثالث على احدهما وبان النفى فى الاولين
متوجه الى الشمول خاصة ليفيد نفى الشمول وفى الثالث الى اصل الفعل

ليفيد شمول النفى كما لا يخفى قوله لان قوله تعالى من احببت يقتضى

ظاهرا تخصيص الهداية اه يحتمل ان يكون مراده ان ذلك القول لكونه مخصوصا ببعض الامة وهم الاحباء يقتضى تخصيص نفيها عنه عم بالنسبة الى ذلك البعض مع ان الهداية بمعنى الاراءة شاملة للثبوت له عم بالنسبة الى الكل فلا يصح نفيها عنه عم بالنسبة الى بعض وفيه ان التعرض تخصيصها بالبعض مستدرك فى البيان لان الهداية المنفية عنه عم نفيا مطابقا لما فى نفس الامر لا تكون هداية بمعنى اراءة الشاملة للثبوت بالنسبة الى الكل سواء نفيت عنه عم بالنسبة الى الكل او خص نفيها بالبعض و يحتمل ان يكون مراده انه لاجل ذلك يقتضى تخصيص النبى عم ثبوتها بالنسبة الى الاحباء فى قصده ولذا بين استحالة ذلك المق مع ان الهداية بمعنى الاراءة مقصودة للثبوت والتحقيق بالنسبة الى الكل ثم غرض القائل دفع المناقشة باثبات المقدمة الممنوعة اعنى امتناع حملها على معنى اراءة بان يقال الهداية المنفية فى هذه الاية مختصة ببعض الامة والهداية بمعنى الاراءة ليست بمختصة ببعض الامة ينتج من الشكل الثانى ان الهداية المنفية ليست هداية بمعنى الاراءة اما الكبرى فلان الهداية بمعنى الاراءة شاملة للكل فلا تكون مختصة ببعضهم واما الصغرى فبان يقال كلما كان قوله تعالى من احببت يقتضى ظاهرا تخصيص الهداية المنفية بالبعض الذين هم الاحباء فتلك الهداية مختصة بهم لكن المقدم حق لانه مع كونه مفعولها عبارة عن الاحباء وهم بعض الامة وقوله وان صح آه متعلق بقوله يقتضى ظاهرا للاشارة الى ان وجه الاقتضاء الظاهرى تبادر المحبة لامر دنيوى مثل القرابة و الصداقة

قوله ولا يخفى على المتأمل ان اندفاعه آه اشارة الى منع دليل كبرى الشكل الثانى اعنى كون الهداية بمعنى الاراءة شاملة للكل مستندا بما قدمه من ان المتبادر من الدلالة على ما يوصل هو المقيدة باحد القيدين او بكليهما لا المطلقة الغير المقيدة بشئ منهما قوله مع انا لا نم آه منع للمقدمة الاستثنائية من دليل صغرى الشكل الثانى باعتبار





ارجاعه الى منع كون الاحباء بعض الامة من دليلها كما يدل عليه التسليم الاتى يعنى انما يقتضى تخصيصها بالبعض ظاهرا لو اختص الاحباء ببعض الامة وهو مم كيف وكلمة من عامة فى ذوى العقول و الصلة لا تخصصها ببعضهم لثبوت محبة النبى عم للكل كما اعترف به و الاولى فى الاستناد ان يقول كيف و المتبادر من المحبة المسندة الى الانبياء عم هو المحبة لامر دينى هى المحبة لاجل الاسلام لا المحبة لامر دنيوى وانما يتبادر ذلك من المحبة المسند اليها فتركه قيد ظاهرا ههنا للاعتماد على ظهوره والا فنع مطلق الاقتضاء منع مقدمة غير ملتزمة عند القائل هذا ولك ان تقول فى تركه تعريض للقائل بان مناقشة الش ليست مبنية على الظ المتبادر بل على خلافه كما اشار اليه بعنوان المحال فلا تندفع بمجرد الاقتضاء الظاهرى بل بالاقتضاء بحسب نفس الامر وهو مم فتأمل

قوله ولو سلم كون الاحباء بعض الامة فوجه تخصيص الذكر آه فلا نم انه يلزم منه اختصاص الهداية المنفية بالبعض الذين هم الاحباء لجواز ان يكون تلك الهداية المنفية شاملة لهم ولغيرهم و يكون وجه تخصيص الذكر بهم زيادة الاهتمام بشانهم فهو اشارة الى منع الملازمة من دليل الصغرى بعد تسليم المقدمة الاستثنائية يعنى لو سلم ان ذلك القول يقتضى ظاهرا ذلك فلا نم انه يلزم منه وقوع مقتضاه فى الواقع وانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون تخصيص الذكر بهم لاختصاص الحكم باحد الوجوه الثلثة فى الواقع وهو مم لجواز ان يكون لزيادة الاهتمام بشانهم لزيادة اهتمام النبى عم بشان بعضهم كابى طالب والتنبيه على انه عم غير قادر على اراءة الطريق باحد الوجوه المذكورة بالنسبة الى الاحباء مع زيادة الاهتمام فى حقهم فضلا عن غيرهم الذين لم يوجد ذلك الاهتمام فى حقهم ثم ان النفى ايضا على الوجهين الاولين متوجه الى الشمول وعلى الوجه الثالث الى اصل الفعل من غير فرق اصلا لان كلمة من عامة فى جميع من اتصف بالصلة او الصفة فان اريد بالمحبة المختصة بالبعض

فهى عامة فى الاحباء وان اريد المحبة الشاملة للكل فهى عامة فى جميع
الامة ونحن نقول ههنا ابحاث اما اولا فلان الوجه الاول غير صحيح
ههنا اذا كان الهداية بمعنى الاراءة مقيدة باحد القيدين فقط اللهم الا
ان يكون المراد من الاحباء من لم يبلغ النبى عم للشريعة بالذات اولم يصل
اليه تفصيلا ولو بالواسطة واما ثانيا فلان الوجه الثانى غير صحيح
ههنا لان الاراءة المطلقة بالنسبة الى الاحباء الذين هم بعض الامة مقدورة
للنبى عم وصادر عنه حقيقة وانما صح الوجه الثانى بالنسبة الى الكل
باعتبار ان استماع الكل خارج عن طوق البشر مع انك عرفت ان صحته
بالنسبة الى الكل محل نظر فكيف يصح بالنسبة الى البعض اللهم الا
ان يترتب على اراءة الاحباء ايضا اثار غريبة من بدل الانفس والاموال كما
اشرنا واما ثالثا فلان جميع هذه الوجوه يوهم بترك النبى عم الاهتمام
الممكن فى حق غير الاحباء وهو مح مستلزم للقصور والتكاسل فى امر
التبليغ والانبياء عم معصومون عن ذلك اللهم الا ان يقال اهتمامه عم فى حق
كل احد من الامة بالغ الى نهاية الامكان لكن مع ذلك زاد بعضه على
بعض لموافقة الاسباب وعد منها اذ الاهتمام لمن لم يوجد فى بلده عم
اوفى عهده مثلا لايمكن ان يبلغ مبلغ الاهتمام لمن بخلافه وهذا كما
ان بلاغة بعض الايات اكثر من بلاغة الاخرى مع ان الكل فى اعلا طبقاتها
بالنسبة الى ذلك المقام واما رابعا فلان ماذكره القائل من حملها على
معنى الايصال موافق لنزول الاية فى حق ابى طالب كما ذهب اليه الجمهور
ولما يقتضيه سياق الاية من قوله تع ولكن الله يهدى من يشاء وهو
اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه بتأمل والى جوابه ايضا فتأمل
واما خامسا فلان ما ذكره من التنبيه المذكور طريقة برهانية فى
من البلاغة وهى لاتحسن الا اذا نفى غير الاهم بطريق التصريح والاهم
بطريق التعريض للقطع بان قولك انك لاتقدر على اطعام المساكين
فضلا عن اكسائهم انما يحسن فى رد من اهم فى اطعامهم وزيادة

الاهتمام



الاهتمام ههنا بالمنفى صريحا لاكناية ولو سلم فلا يحسن قوله فضلا
عن غيرهم بالنسبة الى شئ من الوجوه الثلثة اذ الظ ان يقول فضلا عن كل
الامة ولعله لبعض هذه الوجوه اوكلها قال فعليك بالتأمل الصادق
ولك ان تقول هو اشارة الى ترجيح معنى الاراءة فى الاية المذكورة بناء
على ان حملها على معنى الايصال يوجب اعتقاد النبى عم اقتداره
على ايصال من احب بشهادة مؤكدات الحكم الملقى اليه عم وذلك
الاعتقاد لايليق بشان العلماء فضلا عن الانبياء عم والجواب انه مبنى
على تنزيل العالم منزلة غيره لما لاح عليه من امارات الانكار من المبالغة
فى تخليص ابى طالب عن العذاب ولذا اجمع المفسرون على معنى
الايصال قال الش وقال المص فى حاشية الكشاف ما حاصله آه غرض
الش من هذا الكلام بيان ان هناك قولا ثالثا لايرد عليه شئ من النقضين
بالايتين وهو القول بالاشتراك بين المعنيين والتعدية بنفسها او بحرف الجر
قرينة معينة لاحدهما وايماء الى انه مرضى عند المص حيث عزاه
اليه مع انه نقله عن الغير هنالك كما تعرفه فيما بعد او اشارة الى الجمع بين
القولين لا تايید للمناقشة المذكورة كما توهمه من قال الغرض من نقل هذا
الكلام من المص تاييد المناقشة المذكورة بان الهداية فى قوله تعالى انك لاتهدى
من احببت بمعنى اراءة الطريق لان الهداية فى هذه الاية يجب ان يكون
فى الموضعين بمعنى واحد حتى يكون النفى والاثبات واردين على معنى واحد
ولما كانت فى الموضع الثانى وهو قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء
الى صراط مستقيم بمعنى اراءة الطريق لكونها متعدية بالى وجب
ان يكون فى الاول ايضا بهذا المعنى فلا يبقى لنقض المعنى الاول بالاية مجال
انتهى فانه توهم فاسد فانه مع كونه خلاف ما عليه المفسرون ومع كونه
مبنيا على التحريف فى نظم الاية فان سياق الاية ولكن الله يهدى من يشاء
وهو اعلم بالمهتدين لا كما ذكره ويتجه عليه ان ما نقل عن المص قول
الاشتراك والقول بالاشتراك هادم لمدعى كل من الجانبين ودليلهما

فلا يؤيد به مناقشة احد الجانبين فى دليل الاخر قوله ومحصوله آه قال المص فى حاشية الكشاف عند قوله تعالى هدى للمتقين وسيجئ من كلامه مايدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدى بنفسه وبين المتعدى بحرف الجر وبالجملة فلاكلام فى مجئ هدايته للطريق اوالى الطريق وقديفرق بينهما بان معنى لاول الاذهاب الى المقصد والايصال ولذا نسب الى الله تعالى خاصة ومعنى الثانى فى الدلالة واراءة الطريق فيسند تارة الى النبى عم مثل انك لتهدى الى صراط مستقيم والى القرآن مثل ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم انتهى ولما كان فيما ذكره المحشى تحرير الكلام بان المراد من التعدية هو التعدية الى المفعول الثانى وانها اعم مما هو لفظا اوتقديرا احتاج الى اعمال فكر وروية بخلاف مانقله الشارح فلذا كان مانقله حاصلا وماذكره المحشى محصولا لان الحاصل مايحصل بنفسه والمحصول مايحصله لغير فقدظهر ان ضمير محصوله لماذكره المص لا الحاصل وان امكن ذلك والاولى للمحشى ان يقول محصوله ان الهداية ومافى معناهامن الهدى آه كمالايخفى على اولى النهى قوله لفظا اوتقديرا تعميم للمفعول الثانى اوللتعدية وقوله بنفسها بمعنى بذاتها اى بلاواسطة حرف الجر ولقائل ان يقول الصواب ان يدرج المتعدية بنفسها فى المتعدية بواسطة حرف الجر تقديرا بان يحذف قيد بنفسها ويقال يتعدى الى المفعول الثانى لفظا اوتقديرا بواسطة حرف الجر وذلك لان جميع مواد التعدية بنفسها من باب الحذف والايصال كمادل عليه كلام صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم حيث قال هدى اصله ان يتعدى باللام اوالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم وانك لتهدى الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار فى قوله تعالى واختار موسى قومه انتهى فتجويز التقدير فى المفعول الثانى لافى حروف الجر ممالاوجه له اصلا والجواب ان حرف الجر فى باب الحذف والايصال محذوف منسى





اسما ورسما ولذا ينتصب المجرور ويجعل مفعولا به للفعل على طريق الاتساع بخلاف المفعول الثانى المحذوف فانه مقدر منوى بشهادة تعدية الهداية بالمفعول الاول وانما يكون منسيا حيث ينزل الفعل المتعدى منزلة اللازم فتأمل قوله ومعنى المتعدى بنفسه آه نقل عنه انه ينتقض بقوله تعالى وهديناه النجدين اى طريق الخير والشارح الا ان يتركب التجوز تأمل انتهى تلخيص الجواب بتحرير المتعدى بنفسه بالمتعدى المستعمل على حقيقة لا كل متعدى بنفسه ولو مجازا ولما كان الهداية المتعدية بنفسها الى النجدين بمعنى اراءة العملين اى الصالح الموصل الى الخير والصالح الموصل الى الشر كانت مجازا من معنى الايصال لا حقيقة باعتبار الوضع الاخر بازاء الاراءة فلا نقض بها لايقال الحقيقة والمجاز يدوران على الوضع الاصلى والتعدية بنفسه او بحرف الجر طارية على الهداية من جهة الاستعمال وليست بداخلة فى جانب الموضوع فكيف يكون لها مدخل فى كونها حقيقة اومجازا لانا نقول يجوز ان يكون الهداية بشرط التعدية بنفسها موضوعة للايصال وبشرط التعدية بالحرف موضوعة للاراءة ولوسلم فلما تعارفوا على جعل التعدية بنفسها قرينة على معنى الايصال من حيث الاستعمال فقد دللت التعدية المذكورة على ان الهداية فى الاية مستعملة باعتبار الوضع للايصال وارادة الاراءة باعتبار هذا الوضع لايكون الا بطريق التجوز ولعل قوله تأمل اشارة اليه اواشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فمنع الانتقاض بناء على تجويز حملها على الايصال الى الاقتدار على فعل الخير والشر واما الجواب فبان نسبة القدرة الى طرفى الخير والشر على السواء فلا يكون طريقا يؤدى الى شئ منهما والتأدى معتبر فى مفهوم النجد والطريق قطعا ولذا حملنا طريقى الخير والشر على العملين نعم خلق تلك القدرة فى الانسان مما يتوقف عليه النجدان لكن المراد من الهداية فى الاية بشهادة سوقها بيان ان فعلا كذا يؤدى الى الرضاء

وان فعلا كذا يؤدى الى الغضب لا الايصال الى تلك الافعال ولا الى الارادات الجزئية الموصلة قوله فلذا نسب الى الله تعالى خاصة آه اى لاجل كونه بمعنى الايصال المختص به تعالى بحيث لا يمكن ان يقوم بغيره تعالى خص نسبته بطريق الاثبات نسبة حقيقية بالله تعالى فالمراد من النسبة الحقيقية لا اعم من المجازية وان المراد النسبة بطريق الاثبات لا اعم مما هو بطريق النفى وذلك لان المتفرع المترتب على ما سبق من كونه بمعنى الايصال اختصاص تلك النسبة به تعالى لا اختصاص مطلق النسبة ولو بطريق النفى او مجازية كما لا يخفى فمراد هذا القائل ههنا استدلال بالاثر الذى هو اختصاص النسبة المذكورة به تعالى فى موارد استعماله على المؤثر الذى هو اختصاص المعنى المنسوب به تعالى ايضا وهو الايصال من معنى الهداية كما ان مراده فيما بعد استدلال بالاثر الذى هو عموم الاسناد للكل اعنى له تعالى وللنبى عم وللقرآن العظيم على المؤثر الذى هو عموم المعنى المسند وشموله للكل وهو معنى اراءة الطريق فالفاء المذكورة ههنا كما فى بعض النسخ ان حملت على التفريع بمعنى الترتيب الخارجى كانت مؤكدة لما يستفاد من لام العلة وان حملت على التعليل كانت تأسيسا ولا منافاة بينهما و بين اللام الدالة على كون ما سبق علة خارجية لاختصاص النسبة لان المعلول الخارجى قد يكون دليلا على علته كما اذا استدل بالدخان على النار فالتعليل ههنا اولى وكذا فيما بعد من قوله فيسند تارة آه اذ المراد فيسند الى النبى عم والقرآن كما يسند الى الله تعالى كما فى اية الدعوة وغيرها وانما تركه اعتمادا على ظهوره ولذا ترك ههنا قوله خاصة اوغيره مما يدل على الحصر بل ملاحظة الحصر غير صحيح ههنا بوجه لان المترتب على كون المتعدى بالحروف بمعنى الاراءة الشاملة للكل هو عموم الاسناد للكل لا خصوصه بالنبى عم والقرآن كما لا يخفى قوله والتقدير فى قوله تعالى واما ثمود آه اى المفعول الثانى المقدر هو الى الحق او للحق لان الهداية فيها بمعنى الاراءة بشهادة سياقها فتكون متعدية بواسطة حروف الجر وفى قوله تعالى انك لا تهدى





من احببت هو الحق لان الهداية فيها بمعنى الايصال لا يقال لا وجه للحكم بكون الهداية فى الاية الاولى بمعنى الاراءة وفى الثانية بمعنى الايصال لانه جوز العكس فيما سبق فكان عليه ان يذكرهما على سبيل الجواز لا على سبيل الحكم لانا نقول لعل الحكمين قضيتان ممكنتان لانهما كافيتان فى مقام دفع النقض ولو سلم فالحكمان مبنيان على اعتقاد الناقض السابق بناء على الظ المتبادر بشهادة قوله فلا نقض بهما لان مراده انه لا يتوجه شئ من النقيضين عليه من اول الامر حتى يحتاج الى الجواب ثانيا قوله فلا نقض بهما اى بالايتين المذكورتين ولو قال فلا نقض بمثلهما لكان ملايما لقوله ومن قال يبقى النقض آه كما لا يخفى قوله ومن قال يبقى النقض آه تلخيصه ان الهداية فيهما بمعنى الايصال بدليل التخصيص فيمن احببت وفيمن يشاء مع انها فى الايتين متعدية بواسطة حرف الجر فينتقض بهما ما قاله المص ايضا وفى قوله يبقى اشارة الى اندفاع النقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واقول فيه بحث اما اولا فلان القول بكون الهداية فى قوله تعالى انك لا تهدى من احببت متعدية الى المفعول الثانى المقدر بواسطة الحرف مع ان كونهما بمعنى الايصال يقتضى تعديتهما بنفسها وعدم القول بكونها فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم متعدية الى المقدر بنفسها على خلاف ما يقتضيه معنى الاراءة تحكم لا وجه له اصلا الا ان يكون مبنيا على الغلط والتحريف فى سياق قوله تعالى انك لا تهدى من احببت اقتضاء باثر ما تقدم ذكره اللهم الا ان يقال مراد القائل من النقض هو النقض المتوجه من اول الامر بناء على الظ المتبادر وان اندفع ثانيا بالتأويل والظ ان قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء وهو اعلم بالمهتدين بعد قوله تعالى انك لا تهدى من احببت انما هو بتقدير المفعول الثانى بحرف الجر كما فى نظائره مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وبعض الايات تفسير بعضا ولما وجب توجه النفى والاثبات فى الظ الى معنى واحد كان

الظ فى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت ان يقدر المفعول الثانى بواسطة
الحرف ايضا وقداشار اليه فيما نقل عنه فى الحاشية ههنا حيث قال قال
قائل هذا القول جمال الدين محمود فانه توهم ان الهداية فى قوله تعالى
انك لاتهدى من احببت متعدية بحرف الجر كما فى قوله تعالى يهدى
من يشاء الى صراط مستقيم انتهى فان قوله كما فى قوله تعالى كما يحتمل
التنبيه على الغلط او التحريف فى النظم يحتمل ماذكرناه فى مقام الجواب
لكن على هذا لايبعد القائل عن الهداية تأمل واما ثانيا فلانه لاوجه
لتوهم بقاء النقض بشئ من الايتين لان الاية الاولى اما متعدية بنفسها
فلانقض بها واما متعدية بحرف الجر كالاية الثانية فلانقض بهما
ايضا لان الهداية فيهما بمعنى الايصال كما اعترف به فيكون الهداية
المتعدية بالحرف مجازا فى معنى الايصال وقدسبق الاشارة الى ان المراد
مانقل عن المص ان المتعدى بنفسه المستعمل على سبيل الحقيقة لاعلى سبيل
المجاز بقرينة صارفة هو بمعنى الايصال والمتعدى بالحرف الغير المستعمل
عل سبيل المجاز بقرينة ايضا هو بمعنى الاراءة والا لم يندفع النقض بقوله تعالى
وهديناه النجدين كما سبق وايضا ما اختص نسبته به تعالى ومالم يختص هما
هذان المتعديان لانهما المترتبان المتفرعان على ماسبق مطلق المتعدى ولو كان
مجازا بقرينة صارفة كما لايخفى وهذا هو وجه بعد القائل عن الهداية لاماذكره
المحشى كما ستعرف واما ثالثا فلان التخصيص فيمن يشاء المنع فانه فى تقدير
من يشاء هدايته فان حملت الهداية التى هى مفعول المشية على معنى الاراءة
المطلقة عند القائل لابمعنى الاراءة المقيدة لم يصح استدلاله بدليل التخصيص
على معنى الايصال فى الايتين وان حملت على الايصال كان خاصا ببعضهم
لكن لادليل يدل على هذا الحمل فانه اول المسئلة فانه قد استدل على معنى
الايصال فى الايتين بدليل التخصيص فيمن احب ومن يشاء فلو استدل
على التخصيص بمعنى الايصال كان دورا بط وهو ظ والجواب ان المراد
ممن يشاء فى قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء

الى



الى صراط مستقيم بعض الامة اذ المراد يدعو الكل ويهدى من يشاء
من بينهم وبعض الايات يفسر بعضا بل تخصيص من يشاء ببعض
الامة من العادة القرآنية فلا وجه لانكار التخصيص فيه وان امكن
انكاره فيمن احببت لما سبق ولعله لاجله هذا لم يتعرض لمنع دليل
التخصيص فيهما اوللاكتفاء بما ذكره فيما سبق قوله فقد بعد
عن الهداية اى عن هداية الله تعالى اياه الحق حيث لم يوصله الى
ماهو الحق من انه لانقض بهما فالهداية ههنا بمعنى الايصال اوعن هداية
الله تعالى اياه الى طريق الحق ودليله حيث لم يرشد اليه فهى بمعنى
الاراءة ولك ان تقول المراد فقد بعد عن معرفة الله لان حقيقة الهداية
بمعنى الاراءة المقيدة باحد القيدين اوكليهما الا المطلقة الشاملة للكل حتى
لايصح تخصيصها ببعض الامة ولذا قال لان تخصيص الهداية بقوله
من احببت ومن يشاء لاينافى آه اقول ههنا ابحاث الاول انه استمسك
فى حملها على الاراءة المقيدة بناء على التبادر بالعروة الوثقى فى زعمه
وينسج عليه الابحاث الى هناك فصار نسجا اوهن من بيت العنكبوت
فان من سمع صيت الاسلام ولو بوسائط ولو اجمالا وصدق النبى ع م
المرسل فى جميع ماجاء به من قبل ربه فهو مؤمن قطعا وان لم يعرف
تفاصيل ماهو من ضروريات الدين كما ذكر فى الكتب الكلامية وكل مؤمن
مهتد بمعنى الدلالة الموصلة فيكون ذلك الشخص مهديا بمعنى الاراءة
اذ الظ من كلام نفسه ومن كلمات القوم ان الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
اخص مطلقا من الهداية بمعنى الدلالة على طريق يوصل فلو حملت
الهداية بالمعنى الاعم على الاراءة المقيدة لم يكن ذلك الشخص مهديا
بهذا المعنى وهو فاسد لما عرفت وكيف يكون الهداية بمعنى الاراءة مختصة
بالاراءة بالذات وذلك الاختصاص مستلزم لانحصار هداية الله تعالى
فى الالهام لجبريل او النبى ع م وذلك الانحصار مما لايرتضيه الفطن السليمة
وبالجملة تخصيص الهداية بالاراءة المقيدة كما ذكره وان كان صحيحا بالنسبة

الى مقام نفيها عن النبي ع م فى مثل قوله تعالى انك لاتهدى من احببت
لكنه غير صحيح بالنسبة الى مقام اثباتهما له تعالى فى مثل قوله تعالى يهدى
من يشاء الى صرط مستقيم البحث الثانى ان تخصيص تبادر التقييد
المذكور بالهداية بمعنى الاراءة تحكم بط لان ذلك التبادر جار فى الهداية
بمعنى الدلالة الموصلة ايضا فان حملا كلا التعريفين على هذا التبادر يلزم
ان لايكون احد المؤمنين الذين دلوا على الشريعة بالواسطة ولو اجمالا
مهديين بهداية الله تعالى بشئ من المعنيين ولا يخفى فساده وان حملا
على الدلالتين المطلقتين يبطل ماذكره المحشى ويبعد هو عن الهداية
لا القائل البحث الثالث لو فرضنا ان الهداية بمعنى الاراءة محمولة
على الدلالة المقيدة دون الهداية بالمعنى الاخر وان تخصيصها بمن احببت
وبمن يشاء لاينافى حملها على معنى الاراءة فمجرد عدم المنافات غير كاف
ههنا بل لابد بعد ذلك من الملايمة و زيادة المناسبة ليندفع به النقض
من اول الامر وذلك لان مراد القائل من قوله يبقى النقض معارضة
لدعوى انه لانقض بهما من اول الامر فمراده من النقض هو النقض المبنى
على الظ المتبادر ولاشك ان الظ فى الهدايات المسندة الى الله تعالى المخصصة
ببعض الامة اما اثباتا كما فى قوله تعالى يهدى من يشاء اونفيا كما فى قوله
تعالى والله لايهدى القوم الظالمين هو ما اجمع عليه جمهور المفسرين
من معنى الايصال وهو الملايم لتخصيصها بمن يشاء اذ الظ من ذلك
التخصيص تخصيص نعمة الهداية بالذين من شانهم الاهتداء واما
تخصيص الاراءة المقيدة ببعض الامة مع ان من ذلك البعض من لم يؤمن
ابدا ولم يكن تلك الهداية نافعة له اصلا فمما لايليق بمقام بيان استقلاله
تعالى بالتفضل والانعام ولا يحمل على مثل كلام البشر فضلا عن كلام
العزيز العلام ولذا لم يلتفت اليه الجمهور المفسرين قوله نعم
ينتقض حصر اسناده آه لعله تعيين لمنشأ غلطه القائل بانه اشتبه احد
الانتقاضين بالاخر فظن انتقاض الحكم السابق وليس كذلك اذ المنتقض





بهذه الاية اعنى بقوله تعالى انك لاتهدى من احببت هو حصر اسناد المتعدى
بنفسه فى الله تعالى كما دل عليه قوله خاصة لان الهداية فيها لما كانت بمعنى
الايصال كما اعترف به القائل كانت متعدية بنفسها على مقتضى هذا القول مع
انها مسندة الى النبي ع م فليس المنتقض ذلك القول بل حصر الاسناد فقد بان
ان مراده نعم ينتقض بهذه الاية على تقدير كون الهداية فيها بمعنى الايصال
لا مطلقا فلا يرد عليه انه جوز كونها بمعنى الاراءة ايضا فح تكون
متعدية بالحرف فكما لاينتقض بها الحكم السابق لاينتقض بها حصر
الاسناد ايضا والاولى للمحشى ان يقول حصر نسبة المتعدى بنفسه
كما هو صريح المنقول عن المص كما ان الاولى للمص فينسب تارة بدل
قوله فيسند تارة وذلك لان النسبة اعم من الاسناد قوله وحصر اسناد
المتعدى بالحرف آه فيه انه لادليل فيما نقل عن المص على هذا الحصر
ماعدا تخصيص الذكر بالنبي ع م والقرآن وكون التخصيص الذكرى
دليلا للتخصيص الحصرى فاسد ههنا لان الفاء فى قوله فيسند آه
ان حملت على مايدل على الترتيب والتفرع فالمتفرع على كون المتعدى
بالحرف بمعنى الاراءة الشاملة للكل اعنى له تعالى وللنبي ع م وللقرآن
هو شمول الاسناد للكل لاحصره فيهما وان حملت على التعليل فحصر
الاسناد فيهما انما يدل على كون المتعدى بالحرف بمعنى يخصهما لابمعنى
شامل للكل فلاوجه لهذا السؤال ولا للجواب الثانى عند المبنى على التزام
حصر غلبة اسناده فيهما قوله اللهم الا ان يحمل الكلام فى الاول
على حصر اسناد المتعدى بنفسه بطريق الاثبات لا اعم من الاسناد
بطريق النفى والاثبات واقول قد اشرنا الى ان المتفرع على كونه بمعنى
الايصال المختص ثبوته به تعالى هو حصر نسبة بطريق الاثبات فقط
لا مطلقا فهذا الجواب قوى لاضعيف كما اشار اليه بكلمة اللهم الا ان يقال
الضعف فيه من جهة ان تخصيص الاسناد بالاثبات يحتاج الى تجوز وفيه
ان التجوز بقرينة ظ هى التفرع لاتكلف فيه اصلا وقد يقال انما صدر

بمايدل على الضعف لانه غير حاسم لبقاء النقض بماقال الله تعالى حكاية
عن ابراهيم ع م فاتبعنى اهدك صراطا سويا وبقوله تعالى وقال الذى
آمن ياقوم اتبعونى اهدكم سبيل الرشاد وبماقال تعالى حكاية عن فرعون
وما اهديكم الاسبيل الرشاد اقول كماينتقض بهذا الايات حصر اسناد المتعدى
بنفسه فيه تعالى كذلك ينتقض بالاولين الحكم بكون المتعدى بنفسه
بمعنى الايصال لان الهداية فيهما بمعنى الاراءة ولاينتقض بالثالث
لان من يدعى الالوهية يدعى الايصال ومن دفع بهذا انتقاض حصر
اسناد المتعدى بنفسه فيه تعالى فقدركب متن عميا كمن قال مراد المحشى
من قوله بطريق الاثبات هو اثبات المفعول الثانى وذكره ويمكن
دفع انتقاض الحكم المذكور بالاولين بماقدمنا من ان المراد ان معنى المتعدى
بنفسه المستعمل على حقيقته وهو معنى الايصال والهداية فيهما
مجاز بقرينة ظه هى ان المؤمن لايدعى الايصال بل الاراءة وانما عبر عنها
بمايدل على الايصال مجازا للحث على الاتباع والمبالغة فيه بادعاء ان الاراءة
هى عين الايصال وقد اشار الى مثل هذا الدفع فى الحاشية حيث دفع
انتقاض ذلك الحكم بقوله وهديناه النجدين ولايمكن بمثله دفع انتقاض
حصر الاسناد وبهذه الايات لما اشرنا ان الغرض هو الاستدلال بان يقال
لولم يكن معناه الحقيقى هو الايصال لما اختص اسناده به تعالى ومن البين
ان معرفة كونه مستعملا فى الايصال حقيقة وفى الاراءة مجازا تتوقف
على ثبوت هذا المدعى فلايؤخذ فى اثناء الاستدلال عليه والا كان دورا
باطلا واما دفع انتقاض الحصر بهذه الايات بحملها على الحذف والايصال
كماقيل فغير مرضى لان تعدية الهداية بنفسها من باب الحذف والايصال
فى جميع مواردها كمااشار اليه الزمخشرى ويمكن دفع انتقاضه بالثالث
بحمل الاسناد على الاثبات الحقيقى كماهو المتفرع على ماقبله لاعلى اعم
من الاثبات الادعائى بمثل ادعاء الالوهية اوادعاء ثبوت الايصال حقيقة
فتأمل قوله وفى الثانى على نفى الحصر فيه تعالى آه يعنى ويحمل





قوله فيسند تارة على معنى فلذا لم يختص اسناده بالله تعالى اذ يسند
الى غيره تعالى تارة الى النبى ع م وتارة الى القرأن كمايسند اليه تعالى
ايضا على مااشرنا لاعلى معنى فلذا اختص اسناده الى غيره تعالى من النبى
ع م والقرأن وقد عرفت ان الحمل على المعنى الثانى بط فتعين الاول
قوله او يحمل الكلام آه الظ من المقابلة كون هذا الجواب مبنيا على تعميم
الاسناد من الاثبات والنفى فى الاول كالثانى وعلى التزام الحصر فى الثانى
كالاول لكن بان يحمل الاسناد فى الموضعين على الاسناد فى اغلب
الاستعمالات فعلى هذا يؤل الاول الى حصر غلبة الاسناد فيه تعالى والثانى
الى حصر غلبة الاسناد فى النبى ع م والقرأن ولاينتقض شئ من الحصرين
بمادة اومادتين فصاعدا مالم يتحقق المغلوبية اوالمساواة بين الاسنادين
ولاينقدح بهذا الجواب صحة الاستدلال الاول لان المدعى ظنى يكفيه
غلبة الاسناد بان يقال لولم يكن معناه الحقيقى هو الايصال لما اختص
غلبة اسناده بالله تعالى لكن ينقدح به صحة الاستدلال الثانى بمثل مااشرنا
من ان اختصاص غلبة الاسناد بالنبى والقرأن لودل فانمايدل على ان المعنى
الحقيقى للمتعدى بحرف الجر هو المعنى المختص بهما لاعلى انه معنى مشترك
بين الكل واودلالة ظنية وانت خبير بانه انما لاينقدح فى صحة الاستدلال
الاول لوخص الاسناد بالاثبات الاغلب لان اختصاص غلبة النفى به تعالى
لايفيد الظن بكون المنفى معنى مختصا به تعالى وهوظ ولابكونه معنى
مختصا بغيره تعالى اومشتركا بين الكل لجواز ان يكون مختصا به تعالى
ويكون النفى فى الاستعمال الاغلب راجعا الى التقييد كما فى قوله تعالى
والله لايهدى القوم الظالمين واذا لم يفده اختصاص غلبة النفى به تعالى
لم يفده اختصاص غلبة مطلق الاسناد ايضا لجواز ان يكون النفى
من ذلك الاسناد الاغلب المختص به تعالى اغلب على الاثبات منه
او يكون مساويا له وبهذا ظهر ان هذا الجواب قادح فى صحة الاستدلال
الثانى بوجه آخر ولوحمل هذا الجواب على اختصاص غلبة الاثبات

فى المقامين لم ينقدح به الاستدلال الاول كما لا يخفى قوله بقى الكلام فى تفريع اسناد الهداية آه لعل مراده من التفريع هو التفرع والترتب الخارجى كما يدل عليه لام التعليل فى الاول والفاء الفصيحة فى الثانى لا التفريع العلمى بان يحمل الفاء فى الموضعين على الفاء التفريعية الداخلة على النتيجة لان اختصاص الاسناد او غلبته وعدم اختصاصه حكمان استقرائيان لا يثبتان بغير الاستقراء ولو سلم فما قبل الفاء اخفى مما بعدها والصحيح هو الاستدلال بالمعلوم على المجهول لا العكس وايضا الشايع فى امثالهما هو الاستدلال بما بعدها على ماقبلها وان كان امر العلية الخارجية بالعكس اللهم الا ان يكون المق ههنا هو الاستدلال بما قبلها على ما بعدها بالنسبة الى الطلبة المتعلمين وان كان استدلال المتتبعين من ائمة اللغة بالعكس وعلى التقديرين فالكلام فى التفريع عبارة عن الدخل فى لزوم الاسنادين لما قبلهما لكن على الاول فى لزومهما خارجا وعلى الثانى فى لزومهما ذهنا اى فى لزوم العلم بهما للعلم بما قبلهما وفى قوله على استعمالهما بالمعنيين المشهورين نظر لانه متفرع على قوله ومعنى المتعدى آه فى المقامين وهو ظ فى ان معناه الموضوع له هو الايصال والاراءة وانه موضوع له كما يقتضيه نقل هذا الكلام من المص بعد المنازعة بين الخصمين فيما وضع له الهداية واما حمله على المتعدى بنفسه مثلا مستعملا فى موارد استعماله فى معنى الايصال ولو كان معنى مجازيا له فبعيد جدا ويأباه المسوق نعم التعدية بنفسه او بحرف الجر انما تعرضه من جهة الاستعمال لكنه لا ينافى حمله على المعنى الاول لما اشرنا من انها يجوز ان تكون موضوعة بشرط التعدية بنفسها للايصال وبشرط التعدية بالحرف للاراءة وان يكون موضوعة لهما من غير شرط بالاشتراك لكن اعتادوا على جعل التعديتين قرينتين معينتين للمعنيين الا ان يقال اراد استعمالها فيهما حقيقة بان يحمله على معنى ومعنى المتعدى المستعمل فيه حقيقة وقصده به تصحيح التفريع بقدر الامكان اذ لا يلزم من كونها





موضوعة لهما استعمالها فيهما فضلا عن اسنادها بهذين المعنيين بطريق الحصر وعدم الحصر بجواز ان يكون من المجازات المتروكة الحقايق بخلاف الاستعمال الممتنع خلوه عن الاسناد والنسبة وستعرف ان التفريع لا يحتاج الى هذا التصحيح قوله وفيه نظر اى فى التفريع نظر فيكون النظر عبارة عن الكلام فى التفريع العطف من عطف العلة على المعلول اى اذ فيه نظر ولك ان تقول مراده ان فى الكلام فى التفريع نظر فيكون النظر عبارة عن الجواب عما اورده على التفريع هذا ثم مراده الكلام فى التفريع فى المقامين على كل من الجوابين وذلك الكلام يحتمل وجوها منها ان استعمال الهداية فيهما قد يخلوا عن نسبتها الى شئ كما فى قولك هذه الهداية كذا فلا يلزم من الاستعمال نسبتها الا ان يقال ليس المراد من الاستعمال الاستعمال مطلقا ولو فى موضع ما بل الاستعمال فى جميع مواردها التى صادفها ائمة اللغة والمراد من انحصار النسبة انحصارها حيث نسبت منها ان الاستعمال والنسبة واقعان معا بحيث لا تأخر لاحدهما عن الاخر والمتفرع والمترتب يجب ان يكون متأخرا عما ترتب عليه والجواب ان استعمال اللفظ ذكره وارادة معناه وهو متقدم بالذات والزمان على نسبته الى شئ اخر لا يقال انما يتم هذا فيما اذا لم يكن النسبة جزء من مفهومه كالمصدر واما اذا كانت جزء من مفهومه كالفعل فى قوله تعالى يهدى من يشاء فالامر بالعكس اذ النسبة التى هى جزء متقدمة على الكل الذى هو مجموع معنى الفعل اعنى الحدث والزمان والنسبة لانا نقول ليس المراد من النسبة والاسناد هو النسبة والاسناد المعنويين بل المراد منهما ما هو اللفظية التى عرفها المص فى شرح التلخيص بضم احد الكلمتين الى الاخرى ولا شك انها متأخرة عن الاستعمال ولو سلم فارادة المعنى التضمنى الذى هو النسبة من الفعل تابعة لارادة المعنى المطابقى والتابع متأخر عن المتبوع ولو ذاتا منها ان كون المتعدى بنفسه مستعملا حقيقة فى الدلالة الموصلة لا يقتضى حصر اسناده فيه تعالى ولا حصر غلبة

وهذه النسخة الى قوله وبما بعد
قوله فيه نظر زائدة نسخة الاخرى
فيها فائدة لم نكن فى النسخة
الاخرى فليتأمل *

اسناده فيه تعالى لان الدلالة الموصلة فى نفسها اعم من جهة الكسب
للقطع بان الاشاعرة القائلين بقاعدة الكسب لاينكرون استعمال الهداية فيما
بين العرب بكلا المعنيين فى هداية بعضهم بعضا بالنسبة الى مطالبهم
من الطرق والاماكن فلايصح التفريع الاول على شئ من الجوابين على
مذهب الاشاعرة بل لايصح على مذهب المعتزلة القائلين بخلق الافعال
لانهم انما يقولون بخلق العبد فعل نفسه لا بخلق فعل غيره والدلالة
الموصلة ربما تتوقف على فعل المهدى كمشيه مع الهادى الى المكان
المط والجواب ان استعمال العرب فى الدلالة الموصلة فيما بينهم بطريق
الحقيقة مم فى غير هداية الله تعالى كيف وقد حملها اهل الكلام على معنى
خلق الاهتداء وهو مختص به تعالى على جميع المذاهب فيه ان ما حملها
اهل الكلام هو بالمعنى الشرعى لا اللغوى المستعمل فيما بين العرب قبل
نزول القرأن ومنع استعمالها فيما بينهم على سبيل الحقيقة فى هداية بعضهم
بعضا مما يجرى مجرى المكابرة ولا مخلص ههنا الا بان يخصص الكلام
ههنا ايضا بالمعنى الشرعى كما سبق الاشارة اليه او بان يقال المراد من النسبة
والاسناد ههنا هو النسبة والاسناد فى الشرع فى موارد الهداية
الى الاسلام والدين الحق والايصال اليه غير مقدور بغير الله تعالى فكانه
قيل ولاجل ان معنى المتعدى بنفسه هو خلق الايصال او كسبه خص
اسناده به تعالى فيما لم يكن هناك صدور الايصال اليه عن غيره تعالى
منها على جعل التعديتين قرينتين للمعنيين الا ان يقال قصد بذلك
تصحيح التفريع بقدر الامكان حيث اراد استعمالها فيهما حقيقة اذ لا يلزم
من كونهما موضوعة لهما استعمالها فيهما فضلا عن اسنادها لهذين
المعنيين بطريق الحصر وعدم الحصر لجواز ان يكون من المجازات
المتروكة الحقايق بخلاف الاستعمال الممتنع خلوه عن الاسناد والنسبة
وستعرف ان التفريع لا يحتاج الى هذا التصحيح قوله وفيه نظر
اى فى التفريع نظر فيكون النظر عبارة عن الكلام فى التفريع والعطف





من عطف العلة على المعلول اى اذ فيه نظر ولك ان ترجع الضمير الى الكلام
فى التفريع فيكون النظر عبارة عن الجواب عما اورده على التفريع
كما سنشير اليه ثم مراده بقى الكلام فى التفريع فى المقامين على كل من الجوابين
وذلك الكلام يحتمل وجوها منها ان استعمال الهداية فيهما قد يخلو
عن نسبتها الى شئ من الواجب تعالى وغيره كما فى قولك الهداية كذا
فلا يلزم من الاستعمال نسبتها ولو سلم فالاستعمال والنسبة وافعال معا
بحيث لا تقدم ولا تاخر بينهما والمتفرع يجب ان يكون متأخرا فلا يصح
شئ من التفريع على شئ من الجوابين والجواب عن الاول ان المراد هو
الاستعمال فى جواب جميع مواردها او فى اكثر لا مطلقا ولو وضع ما
والاستعمال فى الجميع والاكثر يمتنع خلوه عن النسبة والمراد انحصار النسبة
حيث نسبت وعن الثانى ان الاستعمال ذكر اللفظ وارادة معنا ولاشك
انه مقدم على نسبة ذلك اللفظ الى لفظ آخر وان كانت النسبة جزء
من مفهوم ذلك اللفظ كالافعال المشتقة من الهداية لان ارادة المعنى
التضمنى الذى هو النسبة مثلا تابعة لارادة المعنى المطابقى كدلالة اللفظ
عليه ولو كان الجزء فى نفسه متقدما على الكل على ان المراد من النسبة
هو النسبة اللفظية التى فسرها المص فى شرح التلخيص بضم كلمة الى اخرى
ولاشك ان مضمومية الكلمة الى الاخرى متأخرة عن استعمالها فى معناها
وان كانت النسبة المعنوية جزء من مفهومها ومتقدمة على استعمالها
فى معناها منها ان استعمال المتعديين بالمعنيين المذكورين لا يقتضى
اختصاص اثبات الايصال به تعالى لجواز ان يثبت لغيره بزعم الوهية
وذلك الغير من مشركى العرب او غيرهم كما وقع من فرعون ولا عدم
اختصاص اسناد الاراءة به تعالى اذ لا يلزم من جواز الاسناد الى غيره
تعالى وقوع ذلك الاسناد بالفعل فلا يتم شئ من التفريعين على الجواب
الاول ان المراد من الاثبات هو الاثبات الحقيقى فى الواقع لا ولو فى الزعم
وعن الثانى انك عرفت ان المراد من هذا التفريع هو الاستدلال بالمتفرع

على ماسبق وهولايتوقف على لزوم المتفرع لماسبق لزوما كليا بل يكفيه
مجرد استلزام المتفرع اياه كما فى قولك زيد متوضئ لايحدث ولذا صلى مع
ان الوضوء لايستلزم الصلوة على ان المطلوب ههنا ظنى والمط لايتوقف
ثبوته على الاستلزام كما فى الاستقراء والتمثيل بل يكفيه مجرد مايفيد غلبة
الظن كما فى قولهم شيوع الاستعمال بلا قرينة امارة الوضع والحقيقة
فلوقال احد هذا اللفظ موضوع لكذا ولذا شاع استعماله فيه بلاقرينة
كان ذلك الشيوع دليلا صحيحا على الوضع بمعنى لايستلزم شيوع استعماله
فيه منها ان استعمال المتعدى بنفسه فى معنى الايصال والمتعدى بالحرف
فى معنى الاراءة لايقتضى اختصاص غلبة اسناد الاول مطلقا به تعالى
ولااختصاص غلبة اسناد الثانى بغيره تعالى واما الثانى فظ لان معنى الاراءة
شامل للكل واما الاول فلانه انمايقتضيه لوكانت النسبة مختصة بالاثبات
مع ان المقابلة بين الجوابين يقتضى كونها اعم من الاثبات والنفى على
الجواب الثانى ويجوز ان يكون نفى الايصال عن غيره تعالى اغلب
من اسناده اليه اذ الغلبة والندرة تابعان لكثرة الوقايع الموجبة وقلتها
فليكن الوقايع الموجبة لنفيه عن غيره تعالى اكثر من الوقايع الموجبة لاسناده
اليه تعالى فلايتم شئ من التفريعين على الجواب الثانى ومنها ان الايصال
اعم من جهتى الايجاد والكسب للقطع بان الاشاعرة لاينكرون استعمال
الهداية فيما بين العرب بكل من المعنيين فى هداية بعضهم بعضا
الى مطالبهم الحسية من الطرق والاماكن وماذكر فى الكتب الكلامية
من حمل معنى الايصال على خلق الاهتداء فمبنى على المعنى الشرعى لاعلى
اللغوى لانهم يستعملونها فى الايصال الى تلك المطالب قبل نزول القرأن
فلايتم التفريع الاول على شئ من الجوابين على مذهب الاشاعرة وان تم
على مذهب المعتزله بناء على انهم ان قالوا بخلق العبد فعل نفسه
لايقولون بخلقه فعل غيره ووصول المهتدى ربما يتوقف على فعل غيره
الهادى كمشى المهتدى مع الهادى الى المط ولامخلص ههنا الابان يحمل





الدلالة الموصلة ههنا على المعنى الشرعى هو خلق الاهتداء وبان يراد
من النسبة والاسناد النسبة والاسناد فى الشرعى فى موارد الهداية
الى الاسلام والايصال اليه غيرمقدور لغيرالله تعالى وهو لاينافى حملها
على المعنى اللغوى اذ الدليل قديكون اخص من المدعى فكانه قيل ولاجل
ان المتعدى بنفسه وهو خلق الايصال اوكسبه خص اسناده به تعالى
فى الشرع فيما لم يكن مقدورا لغيره تعالى كالايصال الى الاسلام فليتأمل
ومنها ان الاراءة لاتوجد فى القرأن حقيقة والمراد من الاسناد الاسناد
بطريق الحقيقة لااعم من الاسناد والمجازى فلايتم التفريع الثانى على
شئ من الجوابين والجواب ماقدمنا من ان الاراءة بمعنى المدخلية فى رشد
الغير بشهادة هداية الجبال والكواكب ولايشترط ان يكون الهادى
من ذوى العلم والاراءة قوله ثم الفرق بين المتعدى آه تعريض للفاضل
العصام حيث زعم ان المنقول عن صاحب الكشاف هو هذا الفرق مع
مع انه ماسيذكر بعد ولايخ عن التعريض للش حيث يوهم كلامه
ان المص ناقد فيه لاناقل مع ان الايراد بالعكس اوحيث رجح المرجوح
المنقول عن البعض على الراجح المنقول عن صاحب الكشاف وفيه مافيه
قوله بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا آه اى سواء كانت للواصل
اولغيره كما هو الظ من سياق كلامه ويتجه عليه انها اذا كانت للواصل
تكون بمعنى الازديادا والثبات لاستحالة تحصيل الحاصل فلافرق بين
المتعديين من جهة المعنى اللهم الا ان يكون المتعدى بالحرف مشتركا بين
الدلالة الموصلة وبين الازديادا والثبات اشتراكا معنويا والمتعدى بنفسه
مشتركا بينهما لفظا فان قلت انمايصح ذلك لوكان معنى الازديادا والثبات
معنى حقيقيا وليس كذلك بل هما معنيان مجازيان للهداية بل لجميع
الافعال فانك اذا قلت للقاعد اقعد فى مكانك حتى اعود يكون ذلك
لطلب الزيادة اوالثبات لالطلب حدوث القعود قلت الازدياد بمعنى الزائد
من جنس الهداية فيكون الهداية حقيقة فيه واما الثبات فهو عبارة

عن البقاء لكن بقاء الاعراض بتجدد الامثال عند الاشعرى فالمط فى قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدايات متعاقبة فى آنات متعاقبة فتكون
حقيقة ايضا لا لاستمرار شخص الهداية ليكون مجازا لكن الاظهر ان المراد
بالثبات استمرار نوع الهداية على مذهب الاشعرى او شخصها على
مذهب غيره لا هدايات متعاقبة ولعله لهذا قال المص فى حاشية الكشاف
ان الزيادة والثبات امر غير حاصل فاهدنا طلب له ولا خفاء فى ان زيادة
الهدى هدى فاللفظ على حقيقته واما على الثبات فالاظهر انه مجاز
وقال المولى ابو السعود فى تفسيره الهداية اما بمعنى الزيادة واما بمعنى
الثبات اما الوجه الاخر فمجاز قطعا واما الوجه الاول فهو اما ان يكون
مفهوم الزيادة داخلا فى المعنى المستعمل فيه فعلى هذا التقدير ايضا مجاز
واما ان يكون خارجا عنه مدلولا بالقرائن فحقيقة لان الهداية الزائدة
هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة انتهى لكن قد عرفت ان فى قطع
التجوز فى معنى الثابت بحثا على مذهب الاشعرى القائل بان بقاء الاعراض
بتجدد الامثال وان كان مذهبا مرجوحا عند المص كما اشار اليه فى شرح
المقاصد ولذا قال ههنا فالاظهر انه مجاز ثم الفرق بين الزيادة والثبات
هو ان الزيادة حدوث فرد اكمل من الفرد الاول والثبات دوام النوع
فى ضمن افراد متعاقبة ليست اكمل من الاول على مذهب الاشعرى او دوام
الشخص الاول من افراد الهداية مثلا على مذهب غيره فى الاعراض
القارة لا يقال بل مراد صاحب الكشاف بيان الفرق بان المتعدى بالحرف
بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا اى فى جميع استعمالاته ولا يستعمل للزيادة
او الثبات اذ لا ينسب الا لغير الواصل فقط فيكون بمعنى الازدياد
او الثبات واليهما فيكون بمعنى يعمها لانا نقول هذا فرق بحسب الاستعمال
لا بحسب الوضع وسوق كلام المص فى حاشية الكشاف وكلام المحشى
ههنا يقتضى الثانى لكن يأباه التعرض بالثبات على الاظهر قوله
وبينهما تدافع اى بين المنقول عن البعض و بين المنقول عن صاحب





الكشاف تدافع فلا يمكن ارجاع احدهما الى الاخر فلا بد فع لما توهمه
الفاضل العصام قوله ما كان مقصودا فى الدلالة المذكورة آه اى
من ظاهره ان الغرض تعميم المق من مقصود المدلول ومن مق الدال لئلا
ينتقض التعريف بهداية الصبيان عن طريق الهلاك الى طريق النجاة ومن
هذا القبيل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم لان دين الاسلام غير مق لهم
لكن الظان يخصص بمق المدلول والنقض مدفوع بما قدمنا من ان طريق
النجاة مق كل مدلول وان لم يعرف انه هو الطريق المدلول عليه فالمراد
من المط ما هو مط فى الواقع وان لم يعرفه المدلول لكن يخدشه انتقاض
التعريف بهداية الكافر المعاند الذى يعرف انحصار طريق النجاة
فى الاسلام و ينكره عنادا كابى لهب وكابى جهل او حياء من قومه كابى
طالب فيحتاج الى تعميم المق من مق الدال فتأمل ثم كونه مق فى الدلالة
المذكورة انما يعرف بكونه مفعولا ثانيا للهداية بواسطة الحرف او بدونها
قوله وما نحن فيه من هذا القبيل اى من قبيل ما يحقق المق فى ضمن المق
بالتبع فان المفعول الثانى للهداية هو الطريق المستوى وهو مق بالتبع
والمق بالذات هو رضاء الله تعالى والجنة وما فيها قوله وانه لا بد
من اعتبار التجريد فى الهداية آه لانها اما ان تنسب الى ما هو المق الاصلى
كما فى قولنا اهدنا الى الجنة بمعنى ارنا طريقها او بمعنى ارنا طريقها
واوصلنا اليها فلا بد من اعتبار التجريد فيها باعتبار قيد المط واما ان تنسب
الى السبيل او الطريق او غيرهما مما هو مق بالتبع لا بالاصالة فان كانت
بمعنى الاراءة والايصال الى نفس ذلك السبيل فلا بد من اعتبار التجريد
باعتبار قيد الطريق و باعتبار قيد المط جميعا وان كانت بمعنى اراءة
طريق ذلك السبيل او بمعنى الايصال الى طريقه فلا بد من اعتبار
التجريد باعتبار قيد المط فقط قوله فليتدبر يحتمل ان يكون اشارة
الى وجوه الابحاث فى وجوب اعتبار التجريد فى الهداية منها ان جواز
احتمال التوكيد باتحاد المفعول الثانى مع المط او الطريق المأخوذ

فى مفهوم الهداية يهدم وجوب اعتبار التجريد وانما يجب لولم يجز ذلك الاتحاد وهو مم ولذا يقال فى امثاله يحتمل التوكيد والتجريد ومنها ان المأخوذ فى مفهوم الهداية عام والمنسوب اليه قد يكون خاصا كالطريق المستوى ههنا وكالجنة فى قولنا السابق فح جواز اضمحلال ذلك العام فى ضمن ذلك الخاص يستغنى عن اعتبار التجريد الموجب للتجوز مثلا بناء على ان التجريد من باب ذكر المقيد وارادة المطلق ومجرد احتمال تحققه فى ضمن خاص آخر لايكون قرينة على ارتكاب المجاز وانما يكون قرينة عليه لولم يجز تحققه فى ضمن الخاص المنسوب وليس كذلك لانه قد يضمحل فى ضمنه فلا حاجة الى التجريد وليس ذلك الاضمحلال توكيدا لان التوكيد اعادة المدلول الاول والدال على العام لايكون دالا على الخاص باحد الدلالات الثلث ومنها ان التجريد انما يجب لوكان الطريق والمط داخلين فى مفهوم الهداية وليس كذلك بل هما خارجان عنها وان كان التقييد بهما داخلا للقطع بالطريق والمط ليس بجزء مفهوم للهداية بل كل منهما خارج عنها فح لاحاجة الى التجريد اذلا معنى للتجريد عن المعنى الخارج لان التجريد انما يمكن من حيث الارادة لامن حيث الدالة الضرورية لكل عالم بالوضع اذلا يمكن لمتكلم ان يجرد اللفظ عن دلالته بان يجعل اللفظ بحيث لايدل على مدلوله وانما يمكن ان يجرده من حيث الارادة بان يريد به بعض ماوضع له لاكله فالممكن هو التجريد عن المعنى التضمنى الداخل فى المراد لاعن المعنى الالتزامى الخارج عنه الا ان يقال مجرد دخول التقييد يحوج الى التجريد لوساعده الوجهان الاولان والحق ان القول بوجوب اعتبار التجريد فى امثال هذا المقام فاسد والا لوجب اعتباره فى نسب جميع الاعراض النسبية الى طرفيها كابوة زيد فان الحيوان المأخوذ فى مفهوم الابوة اعم من زيد وكما فى قولنا ضربت زيدا فان الضرب من مقولة الفعل المفسرة بكون الشئ مؤثرا فى الغير مادام مؤثرا فيه والشئ والغير





المأخوذان فى مفهومه يعمان كل فاعل ومنفعل وقس عليها سائر المقولات النسبية مع ان وجوب اعتبار التجريد فيها مما لم يقل به احد وموجب للتجوز فى عامة الافعال لانها موضوعة للنسبة الى فاعل معين اوفاعل ما ومنها ان التجريد باعتبار قيد الطريق لاحاجة اليه فى معنى الدلالة الموصلة الى المط اذلم يؤخذ الطريق فيها والجواب ما اشرنا من ان الدلالة عبارة عن اراءة الطريق فالطريق مأخوذ فى كل من التعريفين كالمط ومنها ان الهداية قد تنزل منزلة اللازم كالعلم فى قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون فعلى هذا التقدير لاحاجة الى التجريد لاعلى تقدير مجرد حذف المفعول الثانى كما وهم لان المقدر كالملفوظ بخلاف التنزيل منزلة اللازم فان كلا المفعولين منسيان ح اللهم الا ان يحمل الاستعمال فى كلامه على استعمالها متعدية الى المفعول الثانى ولو تقديرا ويحتمل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى سؤال وجواب فهو ان الاحتياج الى التجريد فى جميع موارد استعمالها انما نشاء من تعميم المط مع ان التعميم خلاف المتبادر الواجب فى التعريفات ولو خص بالمتبادر الذى هو المط بالذات كما اعترف به لاستغنى عن اعتبار التجريد فيما نحن فيه وامثاله اذالظ ههنا ان يحمل مراد المص على الهداية الى طريق سواء الطريق ليكون اشارة الى العلوم الالية المؤدية الى الشريعة والاسلام كالمنطق الذى جعل مقدمة اوالى الادلة العقلية والنقلية المؤدية الى الحق كما هو الملايم لتعليل الحمد الواقع فى الخطبة على المنطق والكلام فلا حاجة الى اعتبار التجريد لاباعتبار قيد الطريق المأخوذ فى الهداية لان ذلك الطريق غير متحقق فى ضمن سواء الطريق بل فى ضمن طريقه وبالاعتبار قيد المط بالذات لان سواء الطريق ليس مطلوبا بالذات بل بالتبع واما الجواب فهو انه لوكان المط فى مفهومها خاصا بالمط بالذات لم يصح من ائمة المفسرين حملها على معنى الايصال فيما نسبت الى مثل السبيل والطريق مع انهم

حملوها عليه كما قدمناه وايضا المط فى موارد استعمالاتها هو المفعول الثانى
لاغير كما لا يخفى ويحتمل ان يكون اشارة الى الابحاث التى اوردناها
فى المنقول عن صاحب الكشاف قوله على ماصرح به صاحب
الكشاف آه قيل مافى الكشاف يدل على انه اسم مصدر لامصدر فانه قال
سواء اسم بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر ولعله اراد بالمصدر
مايدل على الحدث بالمطابقة سواء كان مصدرا جاريا على الافعال
بالاشتقاق منه اولا قوله واضافته آه الظ انه بالنصب عطف على
اسم ان والخبر على الخبر ليدخل تحت المشار اليه هذا ثم مراده انها
من اضافة الصفة الى موصوفها فى الظ وان كانت بيانية عند البصرية
بعد التأويل فستوى الطريق مؤل وعندهم بشئ مستو من جنس
الطريق لان المستفاد من التركيب الاضافى لا يستفاد من التركيب التوصيفى
و بالعكس وان خالفهم الكوفية بناء على جواز ترادف التركيبين كالمفردين
فتفسير الش بالطريق المستوى تفسير بمجرد المضاف على مذهب
البصرية لان ماهو جنس الطريق طريق البتة وتفسير لمجموع المضاف
والمضاف اليه على مذهب الكوفية لان استفادة ذلك المعنى من التركيب
التوصيفى اظهر من استفادتها من التركيب الاضافى المختلف فيه فى افادة
ذلك المعنى فلذا فسره به قوله كما فى قولهم اى فى قول اهل المعقول
فان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة على مذهب الكيف لاعن حصولها
عند احد كما سيجئ تحقيقه قوله ووسط الطريق اقرب لانه ابعد
من الضلال من اطرافه قوله ان ذكر الطريق المستقيم ابلغ فى الحمد
سواء كان جملة الهداية اشاره الى المحمود به او الى المحمود عليه كما سيشير
وتلخيص مراده ان ذكر الطريق المستقيم مع احتمال ان يكون الهداية
الى طرفه ابلغ من ذكر وسط الطريق مع احتمال ان يكون ذلك الطريق
الطريق المعوج لان الوصول بالاول اسهل واسرع وايضا لما كان المستوى
كناية عن المستقيم بناء على ان المستقيم ما يفرض على سطحه خط مستقيم





فاستقامة الطريق بهذا المعنى يستلزم استواء سطحه كان فى الكلام
اشارة الى صنعة التلميح كما اشار اليه بعطف الطريق المستقيم عطف
تفسير ووسط الطريق خال عنها قوله من ذكر وسط الطريق
مطلقا اى سواء كان ذلك الطريق مستقيما اوغير مستقيم واقول غرضه
من هذا الكلام التعريض على الفاضل العصام حيث رجح معنى الوسط
وحاصل تعريضه انه وان كان اولى من جهة اللفظ حيث لايحتاج
الى التأويل لافى معنى السواء ولا فى اضافته الا ان الاولى من جهة المعنى
هوماذكره الش وجانب المعنى اولى بالرعاية عند اولى النهى واقول والاولى
من الكل ان يحمل على معنى الوسط مع حمل الطريق على الطريق
المعهود المشتهر ذكر فى القران وهو الصراط المستقيم ليدل على ان ما هدى
اليه الاشاعرة الذين منهم المص اعدل الطريق الغير المؤدية الى الكفر
واوسطها كما هو الملايم لتعليل الحمد به فى خطبة علم الكلام على مذهب
الاشاعرة ولايصح حمل كلام الفاضل العصام لان سياق كلامه فى كتابه
يأباه حيث دل على انه حمله على وسط جنس الطريق فارجع قوله
وانسب الى ما اشتهر اخذ الاشتهار للاشارة لان الطريق الغير المستقيم
وان ذكر فى القرأن الا انه لم يبلغ مبلغ الاشتهار فيصح جعل الطريق
المستوى كناية عن الطريق المستقيم بمعونة ذلك الاشتهار كما اشار اليه
الش بعطفه عليه قوله من حيث المعنى قيد به لان الظ من جهة
اللفظ هو ما يفسر اذ الاضافة على هذ الامية غير محتاجة الى التأويل
عند الفريقين ودلالة لفظ السواء على معنى الوسط بالوضع من غير احتياج
الى التجوز بخلاف توجيه الش فانه يحتاج الى تاويل الاضافة على مذهب
المختار الذى هو مذهب البصرية والى تاويل اسم المصدر بمعنى الفاعل
قوله فيه ان الحق الحقيقى اى الحق الذى لم يكن طريقا بالنسبة الى شئ
فالحقيقى ههنا بمعنى ما يقابل الاضافى فان الحق الاضافى ما يكون مقصودا
بالنسبة الى شئ وطريقا بالنسبة الى آخر قوله فعد نفس الامر على

وجه العموم اى العموم الاصولى المراد بقوله عموما وهو معنى الاستغراق كما دل
عليه سياق كلامه من ان المناسب لمقام الحمد هو العموم بمعنى الاستغراق
لا العموم المنطقى فالاولى ان يفسر العموم بالاستغراق ههنا ويكتفى عنه فيما
يأتى قوله غير مناسب لم يقل غير صحيح لجواز ان يكون الطريق
المستوى مجازا مرسلا من باب ذكر الخاص وارادة العام ليكون المعنى
هدانا الى كل نفس الامر طريقا كان اولا فح لا يلزم عد المق الحقيقى
طريقا فى المعنى لا من جهة التعبير عنه بلفظ الطريق ولا من جهة نسبة
الهداية اليه لا يجب ان تنسب الى الطريق بل قد تنسب الى المق كما قد مه
غاية الامر ههنا جعله طريقا فى اللفظ ولا قدح فيه اصلا كما لا يخفى لكن
حمله على المجاز المرسل من غير قرينة ظة ولا يدعو اليه داع لان
ما نحن فيه من قبيل ما نسبت الهداية الى الطريق كما اشار اليه واقول
نسبة الهداية بصيغة المضى اليه دل على ان سواء الطريق عبارة
عن نفس الامر المطلوبة لنا فى الدنيا التى قد هدينا اليها فيما مضى فهى
بهذه القرينة عبارة عن كل نفس الامر الممكنة الحصول لنا فى هذه النشأة
الاولى فيخرج المق الحقيقى الذى هو الرضوان الاكبر فى الجنة اولنفس
الجنة وما فيها من النعم التى ذلك الرضوان منها اذ لا يمكن حصوله
الا فى النشأة الاخرى ومن البين ان كل مط ممكن الحصول لنا فى النشأة
الاولى لاستكمال النفس اما علمى او عملى وكل منهما طريق الى المق الحقيقى
وبالجملة المراد استغراق نفس الامر التى كانت طريقا لا استغراقها مطلقا
فيندفع هذا الاعتراض وان المراد ما هو ممكن الحصول لنا فى هذه النشأة
فيندفع الاعتراض الآتى بما لا نقدر تحصيله على ان حمل العموم على
استغراق نفس الامر مطلقا موجب للفساد الذى هو الحكم بوقوع غير
الواقع كما يعترف به ولزوم الفساد اقوى من المناسبة لمقام الحمد فلا وجه
لحمل العموم على مقتضى المناسبة الذى هو الاستغراق دون حمله على
مقتضى لزوم الفساد الذى هو عموم الاستغراق وان ادعى امكان اصلاحه





بما سبشير اليه مع رعاية المناسبة دون الحمل على العموم المنطقى فغير نظر
كما ستعرف قوله وايضا الحكم بوقوع الهداية لنا كما دل عليه هدانا
الى نفس الامر على سبيل العموم والاستغراق المناسب لمقام الحمد غير
مستقيم سواء حمل الهداية اليها على معنى الايصال او على معنى اراءة
نفسها كما اذا جردت عن قيد الطريق والمط معا او على معنى اراءة
طريقها كما اذا جردت عن قيد المط فقط اذ لم نصل الى ما هو خارج
عن قدرتنا ككنه الواجب تعالى ولم يرلنا نفسه ولا طريقه الموصل
والا لوصل به النبى عم مع ان قوله عم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
بنفيه وفى قوله المناسب لمقام الحمد اشارة الى ان حمل العموم فى كلامه
على العموم المنطقى بمعنى هدانا الى مطلق نفس الامر غير مناسب لان ذلك
المطلق يحتمل ان يتحقق فى ضمن غير ملة الاسلام التى هى اجل النعم فيحتمل
ان لا يقع حمد المص بازائها مع ان المناسب بمقام الحمد قطع ذلك احتمال
اما بتخصص الحمد بنعمة الاسلام كما هو التوجيه الثانى من الش واما
بتعميمه منها ومن غيرها من النعم على سبيل الاستغراق كما هو التوجيه
الاول بناء على ان الكلام على التقديرين تنصيصها على دخول نعمة
الاسلام واقول ههنا بحث من وجوه اما اولا فلان ذلك التنصيص
لا يتوقف على استغراق نفس الامر مطلقا لحصوله بالاستغراق نفس الامر
التى هى طريق الى المق الحقيقى وتحصيل ما هو خارج عن وسعنا لكونه
ممتنعا لنا ليس بطريق موصل لنا الى ذلك المق لان كونه طريقا موصلا
فرع امكانه بل وجوده كيف ولا تكليف بالمحال واما ثانيا فلان المناسب
لمقام الحمد ان يحمل الهداية ههنا على الدلالة الموصلة لنا علما وعملا
بناء على ان وصولنا الى العمل بنفس العبادات نعمة جليلة لا ينبغى
ان يعرض عنها فى مقام الحمد كوصولنا الى العلم المتعلق بالاسلام تصوريا
كان كتصور اطراف المسائل الاعتقادية مثلا او تصديقيا كالتصديق
بتلك المسائل ومن البين ان نفس الامر اعم من المفهومات التصورية ككنه

الواجب والتصديقية كالحكم بان كنهه تعالى شئ كذا لما سيجئ
من الشه من ان جميع المفهومات التصورية موجودة فى نفس الامر فلو
كان المراد استغراق جميع افراد نفس الامر مطلقا يلزم الحمد بازاء
وصولنا الى المعاصى عملا وهو بط قطعا بخلاف ما اذا كان المراد استغراق
جميع افراد نفس الامر التى هى طريق موصل الى الحق الحقيقى من الكمالات
العلمية والعملية اللهم الا ان يحمل على الايصال العلمى فقط كما هو المتبادر
من اسناده الى الدلالة ويستفاد الحمد بازاء الايصال الى ملة الاسلام عملا
من الفقرة الاتية من جعل التوفيق خير رفيق واما ثالثا فلانه بعد حمل
الهداية على الايصال العلمى فقط او على معنى الاراءة فاستغراق افراد
نفس الامر مطلقا يستلزم ادعاء علم مساواة علم المخلوق لعلم الخالق
وهو سوء ادب لا يليق بمقام فضلا عن مقام الحمد مع انه مناف لقوله
تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وايضا ذلك الاستغراق غير صحيح
فى مسائل العلوم الغير الخارجة من القوة الى الفعل مما كان مقدورا
لنا لما قالوا مسائل العلوم تتزائد بتلاحق الافكار فالوجه ان يحمل
العموم فى كلام الش على العموم المنطقى واما احتمال ارادة
تخصيصها بغير ملة الاسلام فاحتمال بعيد لا يذهب اليه وهم اصلا
خصوصا فى هذا المقام ولهذا فسر اكثر المفسرين الصراط المستقيم
بالطريق الحق اعم من ملة الاسلام وغيرها من الادلة العقلية
الحقة التى تثبت بها الواجب تعالى وصفاته وبعضهم بملة الاسلام قوله
ومنها ما لا نقدر على تحصيله اى لان من جملة نفس الامر ما لا يقدر البشر
على تحصيله كتصور كنه الواجب تعالى والتصديق به من حيث انه
لشئ معين لا من حيث ان له كنها لانه ضرورى ثم تحصيل كنه الوجب
تعالى ممتنع للبشر بالذات عند بعضهم وممكن عند بعض اخر لكنه ممتنع
بالغير عنده ايضا فلذا لم يقع لافضل المخلوقات فضلا عن غيره فنفى
القدر ههنا كناية عن عدم وقوعه لاحد وهذا القدر كاف فى عدم صحة





الحكم بوقوع الهداية لنا على جميع افراد نفس الامر وحاصله اذ لم
يحصل لنا بعضها وان امكن حصول الكل بالنسبة الى قدرة الله تعالى
وبهذا اندفع امران الاول ما قيل غاية ما يدل عليه هذا الدليل امتناع
التحصيل بقدرتنا وكسبنا ولا يلزم منه عدم وقوعه اصلا لجواز
ان يحصل لنا هذه الامور بمحض عناية الله تعالى من غير كسب منا
الثانى ما قيل لا وجه لهذا الاعتراض اذا كان الهداية بمعنى اراءة الطريق
اذ عدم الاقتدار على هذه الامور لا ينافى اراءة طريقها اذ لا يلزم
من اراءة الطريق لاحد ان يكون سالكاله انتهى اما اندفاع الاول فظ
واما اندفاع الثانى فلان اراءة طريق بشئ يستلزم الاقتدار عليه
وان لم يستلزم السلوك بالفعل على ان هذين القولين انما يتجهان على
مذهب القائلين بالامكان الذاتى لتحصيل كنه الواجب تعالى على
مذهب القائلين بالامتناع الذاتى اذ لا طريق للممتنع بالذات ولا يتعلق به
قدرة الواجب تعالى ايضا وجواز رؤية الله تعالى فى الجنة على مذهب
الاشاعرة لا ينافى امتناع تحصيل الكنه فى الجنة ايضا فضلا عن تحصيلها
فى الدنيا اذ كثيرا ما نرى اشياء ولا ندرى حقايقها فالرؤية لا يستلزم تحصيل
الكنه ومجرد عدم الاستقامة على مذهب البعض كاف فيما قصده ههنا
من تفريع قوله فالتخصيص انسب كما لا يخفى قوله ولا محذور فى الثانى
عطف على قوله فيه انه آه ومجموع المتعاطفين دليله على تفريع
الانسبية يعنى ان فى احتمال الاول محذورين وان امكن دفع احدهما ولا
محذور فى الثانى حتى يحتاج الى الدفع فكل من المتعاطفين مقدمة
من دليل المعارضه فى دعوى الانسبية وقس عليه امثاله قوله فالتخصيص
انسب اقول دل قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
بطريق تنزيل العلم المتعدى منزلة اللازم على ان مطلق العلم من النعم
الجليلة سواء كان علما بملة الاسلام او بغيرها والانسب بمقام الحمد
استغراق النعم لا سيما فى هذا المقام الذى كان المص فيه بصدد استزادة

النعم عملا بقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والاستزادة فى هذا التأليف
الجليل المشتمل على علم المنطق وسائر المسائل العقلية التى لها دخل
فى اليقين بالمسائل الاعتقادية لاتحصل الا بادراج فن المنطق وتلك المسائل
العقلية فى سواء السبيل فالتعميم انسب نعم على تقدير تخصيصه بملة
الاسلام يمكن حصول تلك الاستزادة بحمل الهداية على معنى اراءة طريقه
وعلم المنطق وتلك المسائل من جملة طرقه لكن الش حملها على معنى
الايصال لكونها متعدية بنفسها كما هو المختار عنده وايضا الاراءة لما لم تستلزم
الرؤية والايصال على ما شرنا فالحمل على الايصال اولى واعلم ان فى ذكر
سواء الطريق براعة الاستهلال سواء خص بملة الاسلام اوعم من غيرها
لا كما توهم من ان البراعة مخصوصة بالتعميم اذ على تقدير التخصيص لايخلوا
عن البراعة بطريق الايهام والتورية بل فى ذكر الهداية المشتملة على
الطريق براعة لان المنطق باحث عن احوال الطريق الموصلة اونفسه
طريق موصل الى الحق قوله اى متوافقة فى الحصول والتأدى
الى المسبب هذا التفسير مبنى على نسخة متوافقة من التفاعل لا على نسخة
موافقة من المفاعلة لان مقتضى باب المفاعلة ان يكون المشاركة بين
الفاعل والمفعول الذى هو المط ولو وجد التأدى الى السبب فى المسبب
يلزم تأدى الشئ الى نفسه وهو محال مستلزم لتقدم الشئ على نفسه
بخلاف باب التفاعل فان المشاركة فيه بين اجزاء الفاعل الذى هو
الاسباب فالمعنى ان يجعل الاسباب بحيث يتوافق بعضها مع بعض فى وصف
الوجود فى نفس الامر وفى وصف التأدى الى المسبب بان يكون لكل منها
مدخل فى حصول المسبب فاللام فى قوله للمط على نسخة التفاعل للغرض
اى لغرض حصول المسبب اومتعلقة بالجعل يتضمن معنى التهيئة اى تهيئات
للمط وعلى نسخة المفاعلة لام التقوية والوجه فى تفسير هذه النسخة
ان يقال اى فى الحصول والملايمة وعدم المنافرة ثم الاسباب اعم
من الشروط وارتفاع الموانع اذ لايتحقق التوفيق مع فقد شرط





اوظهور مانع والمراد من حصولها وجودها فى نفس الامر لا فى الخارج
وعدم المانع متحقق فى نفس الامر وان لم يتحقق المانع المعدوم وكذا
المراد من حصول المسبب وجوده فى نفس الامر لا فى الخارج فقط
اذ قد يكون المسبب من الامور العدمية كترك المناهى ولك ان تخصص
الاسباب بالموجودة فى الخارج وتدرج جميع الشروط ورفع الموانع فى جعل
التوافق والتوجيه قوله ولذا قال وحاصله اه اى لاجل ان المراد هو التوافق
فى الحصول والتأدى لا فى مجرد الحصول قال حاصله آه اذ لا يلزم فى مجرد
جميع الاسباب توجيهها نحو المسبب المط لكنه انما يتم اذا لم يكن نفس التوجيه
من جعل الاسباب ولك ان تقول مراده ولاجل ان المراد هو التوافق فيهما
اتى فى الحاصل بما يدل على استغراق الاسباب استغراقا عرفيا اى جميع اسباب
مط واحد بقى ههنا بحث هو انه ان اريد جميع ما كان اسبابا بالفعل يلزم ان
يكون توجيهها تحصيلا للحاصل وان اريد جميع الاشياء التى من شانها ان
تكون اسبابا لذلك المط لم يصدق على كثير من افراد التوفيق اذ يجوز توارد
الاسباب على سبيل التبادل على مسبب واحد وكل منها من شانه ان يكون
سببا قريبا او بعيدا فلو حمل لام الاسباب على الاستغراق العرفى يلزم توقف
التوفيق على جميع تلك الاشياء وليس كذلك اللهم الا ان يخصص الاستغراق
العرفى بالاشياء الموقوف عليها التى من شانها ان تكون اسبابا والمط انما
يتوقف على واحد من الاسباب المتبادلة لا على جميعها ولا على كل منها
ثم ان ايجاد الاسباب المعدومة مندرج فى توجيهها نحو المط قوله والاولى
نحو المسبب لان ذلك التعريف يشعر بان فى صورة توفيق واحد يجب
تعدد المسبب وهو بط كذا نقل عنه ولم يقل الصواب اذ يمكن دفعه بمنع
البطلان مستندا بان تحقق مادة لم يتحقق فيها الا مسبب واحد مم ويجب
تحقق مادة النقض وحمل لام الاسباب على جنس المبطل للجمعية يوجب
ضياع قيد الجمعية قوله الا ان يقال اه جواب عن السؤال بالاولوية لا عن
السؤال بعدم الجامعية لان جوابه مشار اليه بقوله والاولى آه وحاصل

الجواب انه انما اتى بهذا الجمع لنكتة هى الاشارة الى تعدد افراد التوفيق التى
هى جلائل النعم والى انه ليس كليا منحصرا فى فرد لينتقل منه الى ان الله تعالى
انعم علينا نعما كثيرة كل منها يستوجب الحمد كما هو المناسب لمقام الحمد
ولو افرد المسبب لضاع هذه النكتة الجليلة المناسبة للمقام فان قلت
اذا اضمحل الجمعية بلام التعريف لبطل تلك الاشارة والا فلا يندفع
السؤال بالاولوية اذ الظ ان من مواد التوفيق ما لم يتعدد فيه المسبب
قلت نختار الاضمحلال ولا يلزم بطلان الاشارة لانها حاصلة بمجرد
صورة الجمع ولا ضياع قيد الجمعية الصورية ويتجه ما ذكره بعض
الفضلاء من ان معنى بطلان الجمعية ليس بطلان اعتبار التعدد بالكلية
حتى لا يصح الا ان يقال جاءنى الرجال اذا جاء واحد بل بطلان الهيئة
الاجماعية فيما نسبت اليه وغايته بطلان الكل المجموعى فى حكم المجئ مثلا
وتعلق الحكم بالكل الافرادى فعلى تقدير الاضمحلال بهذا المعنى يلزم
ان يكون التوفيق عبارة عن جعل الاسباب متوافقة لكل مسبب فلا
يصدق على فرد اصلا فلا يندفع السؤال بعدم الجماعية قطعا فضلا
عن السؤال بالاولوية فالحق فى الجواب ان يقال المجموع المعرفة بلام
الجنس حاملة لمعنيين احدهما الجنس وثانيهما معنى الجمعية كما صرحوا
وهذا الجواب مبنى على ان المعتبر فى ماهية التوفيق هو الجنس والجمعية
خارجة عنها وانما اتى بها لمجرد النكتة المذكورة فعلى هذا لا حاجة
الى اختيار الاضمحلال نعم يتجه على المحشى بعد ذلك ان الجمع المذكور
كما يفيد النكتة المذكورة يوهم الاشتراط التوفيق بتعدد المسبب ودفع
المضرة اقدم من جلب المنفعة فحفظ التعريف عما يوهم خلاف الواقع
اولى من امثال النكتة فلا يندفع السؤال بالاولوية ونحن نقول انما اتى
بصيغة الجمع فى المسبب مع ان الظ الافراد للدلالة على تعدد المسبب فى كل
مادة من مواد التوفيق للقطع بان التوفيق انما يتحقق فى الافعال الاختيارية
للعباد ولكل اختيارى اسباب عديدة لا تحصى قريبة وبعضها بعيدة





والقريبة مسببة عن البعيدة اذ لا معنى للقرب والبعيد الا هذا نعم قيد
المسبب فى التعريف بالمق الاصيلى يوجب ان لا يتعدد فى مادة واحدة
لكنه مطلق شامل للاصيلى والتبعى كما لا يخفى هذا ويمكن لن يحمل
جواب المحشى على هذا بان يحمل المواد فى كلامه على مواد المسببات لا على
مواد التوفيق لكن يأباه ما نقله عنه فى وجه ما فيه كما يأتى بعد قوله
نقل عنه وجه النظر انه ح لا يكون الجمعان على طرز واحد وايضا
تقابل الجمع بالجمع يقتضى تقابل الاحاد بالاحاد كما فى قولهم ركب القوم
دوابهم فيلزم ان يكون التوفيق توجيه كل سبب من الاسباب فى المادة
الواحدة نحو كل مسبب من المسببات التى كل واحد منها فى مادة اخرى
وهو بط هذا على تقدير ان لا يكون الجمع الاول باعتبار المواد واما اذا كان
ايراده ايضا باعتبار المواد فانه وان حصل الموافقة بين الجمعين ح
الا انه يستلزم ان يكون التوفيق توجيه كل سبب ناقص او تام على الاحتمالين
من الاسباب التى كل منها فى مادة نحو كل مسبب من المسببات كذلك بناء
على قاعدة المذكورة وهو ايضا بط لانه على الاحتمال الاول لا يصدق
التعريف على شئ من افراد المعرف وعلى الثانى لا يصدق التعريف
على اقل من ثلثة افراد المعرف انتهى واقول فيه بحث من وجوه اما اولا
فلانا لا نم ان التعريف على الاحتمال الاول لا يصدق على فرد اصلا لان
المراد من التوجيه التوجيه المفضى الى المسبب بشهادة ان الش جعله حاصل
جعل الاسباب متوافقة فى الحصول والتأدى كما سبق من المحشى فاللازم
على هذا الاحتمال ان لا يصدق على اقل من ثلثة افراد المعرف كالاحتمال
الثانى الا ان يقال التوفيق فى كل مادة توجيه جميع اسباب تلك المادة
لا توجيه بعضها ولو فى ضمن توجيه المجموع نعم الترديد قبيح لان توجيه
كل مسبب ناقص نحو مسبب او نحو كل مسبب لا يكون حاصلا لجعل
الاسباب متوافقة فى الحصول والتأدى واما ثانيا فلان التعريف
على الاحتمال الثانى لا يصدق على فرد اصلا كالاحتمال الاول لان كلا

الجمعين مالم يكونا باعتبار مادة واحدة لم يمكن حمل لام الاسباب
على الاستغراق العرفى كما اشار اليه الشارح بقوله باسرها فلا يصدق
الا على ما يستحيل وقوعه من توجيه كل ما من شانه ان يكون سببا تاما
بسيطا او مركبا من اسباب ناقصة نحوه اللهم الا ان يقال هذا مبنى
على ان لام الاسباب لجنس الجماعة كما ان لام الكلمة لجنس الكلمة الواحدة
كما قالوا وكذا لام المسببات وقوله باسرها تأكيد معنوى لدفع التجوز
فى جعل الاسباب وتوجيهها لا اشارة الى حمل اللام على الاستغراق
فحاصل التعريف فى توجيه فرد مما يصدق عليه جماعة الاسباب التامة
نحو فرد مما يصدق عليه جماعة المسببات فح يصدق على توفيق
مركب من ثلثة توفيقات فصاعدا ولا يصدق على واحد او اثنين منهما
مع انهما من افراد المعرف ايضا فلا يكون جامعا واما ثالثا فلان الجواب
المذكور كما اشرنا مبنى على ان قيد الجمعية خارج عن ماهية التوفيق وانما
الداخل فيها جنس المسبب على نحو ماذكروا فى تعريف التابع بكل ثان
معرب باعراب سابقه حيث جعلوا كلمة كل خارجة عن التعريف وانما
اتى بها للدلالة على كون التعريف المذكور مانعا لاغيار المعرف فعلى
هذا لا يتوجه عليه شئ مما اورده غير ما التزامه كما اشرنا فان قلت الجواب
المذكور يصح بدون ابتنائه على خروجه بقيد الجمعية عن تعريف التوفيق
بان يحمل على مواد المسببات لا على مواد التوفيق قلت حملها على مواد
المسببات تقتضى حمل الاسباب باعتبار المواد على مواد الاسباب ويأباه
قوله كل مسبب من الاسباب فى المادة الواحدة وايضا من افراد التوفيق
مالم يتعدد المسبب بان لا يكون بعض الاسباب قريبا وبعضها بعيدا بل
يكون جميعها اسبابا بالذات للمسبب المط فالتعريف المذكور لا يشمله
مع اعتبار الجمعية فيه ولو بعد الاضمحلال سواء كان الجمع باعتبار مواد
التوفيق او باعتبار مواد المسببات لما اشرنا ان الاضمحلال لا يرفع التعدد
بالكلية وانما يرفع الهيئة الاجتماعية والحق ههنا ما اشرنا من ان كلا الجمعين

باعتبار



باعتبار مادة واحدة من مواد التوفيق اذ ما من فعل اختيارى يوجد فيه
التوفيق الاول اسبابه قريبة وبعيدة واما كون الاشياء العديدة اسبابا
لشئ واحد فى مرتبة واحدة بحيث لا يكون بعضها اقرب من البعض
الاخر ولا تسبب بينهما فمجرد احتمال عقلى لا ينتقض به التعريف ولا حاجة
الى ما قيل المسبب الذى تعدد اسبابه متعدد بالاعتبار وان كان واحدا
بالذات لانه باعتبار كونه مسببا عن هذا السبب غيره باعتبار كونه مسببا
عن ذلك السبب بقى ههنا كلام وهو ان التعريف المختار المشار اليه
بقوله والاولى نحو المسبب منقوض بالتوفيق الذى هو توجيه سبب واحد
تام بسيط نحو مسبب المط الا ان يمنع كونه توفيقا قوله واما معناه
شروع فى شرح قوله ثم خص بالخير ثم الظ ان المراد هو العرف العام
الذى لا يختص بصناعة دون صناعة ولا يلزمه اختصاصه بالخير فى عرف
الشرع ايضا لان العرف العام مالم يختص باهل صناعة معينة لا ما اتفق
عليه اهل كل صناعة والا لم ينحصر العرف فى الخاص والعام ولذا
عطف عليه الشرع ويحتمل ان يحمل العرف على عرف الشرع المتبادر
من تعريف التوفيق فح يكون عطف الشرع من عطف التفسير قوله
فعلى الاول من المعانى العرفية ههنا بحث من وجهين الاول لا وجه لعدم
تعرضه بالمعنى اللغوى المحتمل ههنا وان استلزم كون هذه الفقرة تأكيدا
كالمعنى الاول من المعانى العرفية لا يقال انما لم يتعرض به لان العرف
يستلزم هجر المعنى اللغوى فلا يحتمل اللغوى ههنا لانا نقول انما يتم ذلك
لو كان التخاطب ههنا بحسب العرف وهو ممنوع بل الظ ان التخاطب
فى ديباجة الكتب بحسب اللغة فلا يحمل اللفظ الواقع فيها على المعنى العرفى
الا بصارف ولذا لم يحمل الصلوة المذكورة فى كتب اللغة على المعنى
الشرعى الا بقرينة صارفة لا يقال ههنا قرينة صارفة هى كون
التأسيس خيرا من التأكيد لانا نقول بمجرد الخيرية لا يكون صارفا
ولو سلم فعلى هذا لا وجه لتعرضه للمعنى الاول من المعنى العرفية ايضا

لانه موجب لكون الفقرة تأكيدا كما قال على ان عدم كون الفقرة تأسيسا على تقدير المعنى اللغوى والمعنى الاول العرفى محل نظر كما تعرف والثانى ان الظ من كلامه ان قوله ثم خص بالخبر يحتمل كلا من المعانى الثلثة العرفية مع ان كون المعنى اللغوى عاما محل نظر ظ لان الدعوة الى الطاعة متحققة فى حق الكفرة المعاندين الا ان يعم الخصوص من الخصوص المطلق ومن الخصوص من وجه ومن البين ان المعنى الاول العرفى اخص من وجه من اللغوى لانهما يجتمعان فى دعوة المسلمين حيث وجد اسباب اسلامهم بعد الدعوة نحو ويمكن ان يقال مجرد بلوغ الدعوة اليهم خير فى حقهم وقد وجد اسبابه من النبى ع م والخبر والسمع وغيرها نحوه فحصل وان لم ينتفع الكفار به فعلى هذا يكون كل من المعانى العرفية اخص مطلقا من اللغوى ولولا ان المحشى فسر يوافق الاسباب بالتوافق فى التأدى الى المسبب لصدق المعنى اللغوى على توجيه الاسباب الناقصة للطاعة وان لم تكن تلك الاسباب مؤدية اليها ولم يحتج ح فى الخصوص المطلق ههنا الى تكلف قوله ولذا لايستعمل اى لان الطاعة معتبرة فى مفهوم العرفى والشرعى لايستعمل آه ولايضره شمول الدعوة للكفار كما عرفت لكن هذا يدل على ان المراد من الخصوص المطلق لا اعم من الخصوص من وجه قوله فعلى الاول من المعانى العرفية يكون هذا الفقرة تاكيدا للفقرة الاولى مطلقا سواء حملت الهداية فى الاولى على معنى الاراءة او على معنى الايصال لان كلا من اراءة الطريق المستوى والايصال اليه يستلزم جعل التوفيق خير رفيق فلا يصح عطف الفقرة الثانية على الاولى لان كونها مؤكدة للاولى يوجب فصلها عنها لكمال الاتصال بينهما كما تقرر فى علم المعانى واما على المعنيين الاخيرين فهى تأسيس ان حملت الهداية فى الاولى على معنى الاراءة لان اراءة طريق الطاعة لايستلزم خلق القدرة على الطاعة فضلا عن الطاعة فح لا اشكال فى العطف وتأكيد ان حملت الهداية على معنى الايصال لان





الايصال الى الحق يستلزم الطاعة فالعطف مشكل ايضا هذا الكلام تعريض للفاضل العصام حيث جوز العطف ههنا سواء حمل الهداية فى الفقرة الاولى على معنى يستلزم الوصول الى الحق او على معنى لايستلزمه قوله فتأمل نقل عنه انما امر بالتأمل اشارة الى ان جعل التوفيق خير رفيق ليس تأكيدا على شئ من الاحتمالات وان كان جعله رفيقا تأكيدا على بعضها فالعطف مناسب للمقام مطلقا انتهى يعنى انما يصح العطف على بعض الاحتمالات لو كانت الفقرة الثانية عبارة عن جعل التوفيق رفيقا وليس كذلك لانها عبارة عن جعله خير رفيق وهو لايستفاد من الفقرة الاولى بوجه لان خير الرفيق ما لايتضرر منه اصلا ولاينفك عن صاحبه الى المقصد والتوفيق كذلك بخلاف سائر الرفقاء فانهم قد يميلون الى الضلال ويفارقون عن صاحبهم فى اثناء الطريق فيتضرر منهم ولايتم نفعهم وبالجملة المستفاد من الفقرة الاولى نفس المرافقة لا خيرية المرافقة فلا اشكال فى العطف على شئ من الاحتمالات هذا مراده واقول ههنا بحث من وجوه اما اولا فلان اراءة الطريق لا توجب الدعوة والقدرة كالعالم الاصم الذى ارشد الى فرضية استماع القرأن وليس بمدعو ولا قادر على الاستماع سواء كان القدرة بمعنى الاستطاعة التى هى مع الفعل وبمعنى سلامة الالات والاسباب واما ثانيا فلان غاية ما يستلزمه الهداية بمعنى الايصال اصل المقارنة لا الرفاقة التى هى دوام المقارنة فى الجملة لان المقارن فى الطريق دفعة لايسمى رفيقا ما لم يستمر تلك المقارنة فى الجملة فلا تأكيد ههنا وان كان الفقرة الثانية عبارة عن مطلق الرفاقة فالحق ان المستفاد من الفقرة الاولى اصل المقارنة ومن الرفاقة فى الفقرة الثانية دوام تلك المقارنة فى الجملة ومن خير الرفاقة دوامها الى المطلب مع النفع التام وعدم الاضرار اصلا واما ثالثا فلان التأكيد المانع للوصل ليس التوكيد المقابل للتأسيس كما يستفاد منه وكما توهموا ههنا بل التوكيد بمعنى تقرير الجملة السابقة وتحقيقها لفائدة تعود اليها

وذلك بان يكون الجملة الاولى مقصودة اصلية والجملة الثانية مقصودة بالتبع مسوقة لتقريرها وذلك لايتوقف على كون الثانية لازمة للاولى بل قد يكون الثانية ملزومة لها كما فى قوله تعالى لاريب فيه وكما ههنا فكون الثانية لازمة للاولى لايكون وجها لعدم صحة الوصل وعدم لزومها لايكون وجها لصحته بل الوجه الصحيح ههنا ان يقال ان الجملة الثانية مسوقة لبيان ان جعل التوفيق رفيقا وجعله خير رفيق نعمتان عظيمتان تستوجبان الشكر عليهما كنعمة الهداية فهذه الجملة مقصودة لذاتها كالجملة الاولى لامسوقة لتقريرها وتحقيقها كما لايخفى على اولى النهى

قوله تلخيص الكلام لعله نصرة للش لان الش فرع الاحتياج الى احد التأويلين على ابطال احتمال تعلقه بالرفيق بعدم مساعدة اللفظ ثم ابطل احتمال تعلقه بجعله جوابا عن سؤال مقدر هومنع التفريع المذكور مستندا بجواز تعلقه بجعل فورد عليه انه ابطال السند الاخص وهو خارج عن قانون التوجيه وذلك لان جواز تعلقه بالتوفيق وجواز كون الظرف مستقرا مما يستنده به فى منع التفرع المذكور فلخص المحشى كلامه على وجه يندفع عنه ذلك بان احتمال تعلقه بالتوفيق قد اشار الى بطلانه ايضا بقوله على محازاة ماذكره المص ههنا فى عمل المصدر وبان احتمال الظرف المستقر غير ظ وكلامه فى التعلق الظاهرى كما صرح به فى صدر كلامه فالسند الذى ابطله الش سند مساو بالنسبة الى الاحتمالات الظ فى الجملة وان كان سندا اخص بالنسبة الى مطلق الاحتمال واقول يتجه عليهما ان احتمال الظرف المستقر على ان يكون مفعولا ثانيا لجعل وخبر رفيق حالا من التوفيق ليس مما يعد من الاحتمال الركيك ولاسيما لاتساعده اللفظ واما تقدير المتعلق فيه فشايع جدا بل لايعد تقدير الكون المتعلق المحذوف نسيا منسيا وايضا متوجه عليهما ان النحاة لم يستثنوا جواز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف فيما اذا كان المعمول ظرفا وانما استثنوه فيما اذا كان المضاف لفظ غير





كقولك انا زيدا غير ضارب فقياسه على جواز تقديم معمول المصدر فيما اذا كان ظرفا فاسد فلا يكون محازيا لما ذكره المص قوله وح اما ان يتعلق بجعل او بالتوفيق او بالرفيق الخ نقل عنه فى الحاشية لايخفى انه يحتمل ان يتعلق بالخبر المضاف الى الرفيق لكنه فى قوة التعلق بجعل فى الركاكة مع زيادة تكلف بتقديم المعمول على العامل مع الفصل بينهما بالاجنبى فلذا لم يتعرض لهما فى التلخيص فافهم انتهى يعنى مجموع الامور الثلثة التى هى الركاكة والتقديم والفصل انما يوجد فى تعلقه بالخير لا فى تعلقه بجعل اذليس فيه ماعدا الركاكة ولافى تعلقه بالتوفيق اذليس فيه الفصل بالاجنبى والركاكة ولافى تعلقه بالرفيق اذليس فيه الركاكة وان وجد التقديم والفصل فكان تعلقه بالخير ابعد الاحتمالات والكلام فى الاحتمالات الظاهرة فى الجملة واقول ههنا بحث اما اولا فلان تعلقه بالتوفيق غير صحيح لان اللام ان كانت صلة التوفيق فهى لاتدخل على الموفق بل على الموفق له اذ يقال وفقنا الله تعالى للطاعة ولايقال وفق الله تعالى للطاعة لنا وهو ظ وان كانت لتقوية عمل المصدر المعرف اذا دخلت على المفعول به الصريح والمعنى وجعل توفيقه ايانا خير رفيق فيلغو الخير بذلك الجعل لان تعلق التوفيق بنا يستلزم رفاقته لنا الا ان يقال المجعول خيرية الرفاقة لااصل الرفاقة المستفادة من التعلق على انك سمعت ان المستفاد منه المقارنة لاالرفاقة التى هى دوام المقارنة فى الجملة وان لم يرتضيه المحشى واما ثانيا فلان الظ مما ذكره المحشى فى هذه الحاشية ان الركاكة مقصورة على تعلقه بجعل لايتجاوز الى تعلقه بالتوفيق مع ان ماسيذكره بعد يقتضى ركاكته ايضا اذ الكلام على هذا لايدل على رفاقته لنا ايضا فالفرق بين التعلقين تحكم بط كما قيل الا ان يقال تعلقه بالتوفيق على ان يكون اللام لتقوية العمل دل على اصل مقارنة التوفيق لنا وان لم يدل على المرافقة بخلاف الجعل لانتفاعنا واذا دل صدر الكلام على اصل المقارنة فالظ من الرفاقة بعده هو رفاقته لنا فلاركاكة فيه واما ثالثا فلان المراد ههنا ان كان

سرد الاحتمالات الظاهرة لفظا في الجملة فلاوجه لتعرضه بركاكة المعنى في عدم تعرضه لتعلقه بالخير بل الواجب ان يقتصر على التقديم والفصل وح يتجه انه كتعلقه بالرفيق وان كان المراد سرد الاحتمالات الظاهرة في الجملة اما لفظا او معنى فلاشك ان تعلقه بالخير كتعلقه بجعل يدل على ما هو الحق الاصلي من انتفاعنا به وان كان مرافقته لغيرنا فهو من الاحتمالات الظاهرة معنى فلاوجه لتركه فالاوجه ان يورد ذلك ايضا بل الظرف المستقر ويبطل ركاكة المعنى او يعرض عن تعلقه بالتوفيق ايضا كما اعرض عنه الشارح بناء على الاقتصار على الاحتمالين الاظهرين لان جانب المعنى يقتضى تعلقه برفيق وجانب اللفظ يقتضى تعلقه بجعل لكونه عاملا قويا يضمحل سائر العوامل عنده ولما كان جانب المعنى مرعيا عند اولى الابصار احتيج الى احد التأويلين لئلا يفوت ذلك المعنى والى نفى تعلقه بجعل اذ لا يفيده واما قيل لم يتعرض لتعلقه بالخير لما فيه من الركاكة مع زيادة شئ هو لزوم عمل اسم التفضيل في المعمول المتقدم مع ضعفه في العمل فليس بشئ كما لا يخفى قوله فلابد من احد التأويلين اى في الاخيرين كما هو مقتضى سوق كلامه وقد عرفت مما اسلفنا ان الركاكة مندفعة عن تعلقه بالتوفيق فلا يتجه ان تعلقه بالتوفيق ركيك كتعلقه بجعل فقبول احدهما ورد الاخر تحكم ظ واعلم ان تقديم المص قوله لنا على عامله الذى هو الرفيق او التوفيق ليتصل بجعل ليكون قوله جعل لنا في صورة هدانا بقدر الامكان اذ الموازنة مما يفيد حسنا في الكلام او الايهام ان الله قريب من المحسنين الموفقين او لرعاية السجع قوله حتى يستفاد خيرية مرافقة التوفيق لنا اى نفعها لنا فاللام هنا متعلقة بالخيرية لا بالمرافقة لانها مصرحة بالعبارة مستغنية على الاستفادة لدفع ما يمكن ان يقال تعلقه بالرفيق وان افاد مرافقته لنا لا يفيد خيريته لنا لجواز ان يكون رفيقا لنا ولم يكن نافعا لنا بل لغيرنا وتعلقه بجعل وان افاد نفعه لنا لا يفيد مرافقته لنا بجواز ان يكون نافعا لنا





مرافقا لغيرنا كما يقول فكل من التعلقين مستقيم من وجه وركيك من وجه آخر لان مقتضى مقام الشكران يتعرض بكلا الامرين فتخصيص الركاكة بالجعل من غير مخصص وحاصل الدفع انه على تقدير تعلقه بالرفيق كما يستفاد مرافقته لنا من صريح العبارة يستفاد كون نفعه لنا ايضا اما باعتبار ان المرافقة مع الاخيار يستلزم الانتفاع بهم عادة واما باعتبار كونه خير رفيق لنا من حيث مرافقته لنا فتفيد انه خير نافع لنا ايضا بخلاف تعلقه بجعل فانه وان افاد انتفاعنا به لا يستلزم المرافقة ولا يفيدها فان قلت الحق الاصلي هو انتفاعنا فبعد افادة ذلك يحسن الكلام وان لم يفد المرافقة فلاوجه للاعراض عن تعلقه بجعل بل هو الاولى لانه دال على ذلك الحق الاصلي صراحة وليس تعلقه بالرفيق صريحا في ذلك قلت نفع الرفيق اوفر من نفع غيره فالائق بمقام الحمد ان يفاد كلا الامرين وتعلقه بالرفيق يفيد المرافقة صراحة والخيرية كناية والكناية ابلغ من الصريح قوله لانها النعمة العظمى الظ ان الضمير عائد الى خيرية المرافقة فح لابد من تقدير المضاف في قوله التى يناسب جعلها محمودا بها او عليها اى جعل جعلها لما تقرر عندهم ان المحمود عليه يجب ان يكون فعلا اختياريا للمحمود ولك ان تجعل الضمير للجعل وتحمل النعمة على معنى الانعام وتأنيث الضمير باعتبار الخبر والمعنى لان ذلك الجعل هو لانعام العظيم الذى يناسب جعل المص اياه محمودا به او محمودا عليه فح لا اشكال ثم ان الهداية والجعل ان حملا على المحمود به كان ههنا ثلثة محامد متعاقبة من المص الاول اثبات كل حمد له تعالى والثانى اثبات الهداية والثالث اثبات الجعل لان كلا منهما وصف بالجميل على جهة التعظيم وان حملا على المحمود عليه كان ههنا حمد واحد هو الاول وكل من الاخيرين علة مستقلة له وانما قدم احتمال كونها محمودا بها مع ان الظ كونها محمودا عليها اما لان الظ ح ان يجعل الهداية والجعل علتين لثبوت الحمد له تعالى مع انهما علتان لاثبات المص الحمد له

تعالى لالثبوته للقطع بان ثبوت حمد غيرناله تعالى لبس لاجل هدايتنا وتوفيقنا فيحتاج الى صرف العلية عن ظاهرها بان يجعل كل منهما علة للاثبات واما لان فى جعلها محمودابه ايهام العجزعن اداة شكر نعمتى الهداية والجعل قوله مجعولة لانتفاعنا لايخفى ان لبس انتفاعنا الاحصول مطالبنا فيلزم من انتفاعنا بسبب توفيق غيرنا ان يكون التوفيق رفيقالنا قطعا و يكون الملك ومرافقة التوفيق له من جملة اسباب مطالبنا لموجهة نحوها وكونه رفيقالغيرنا لاينافى كون فرد آخر من التوفيق رفيقالنا ايضا فلاحاجة الى النظر الذى اورده بعد اللهم الا ان يقال غاية ذلك مرافقته لنا بالواسطة والغرض بيان مرافقته لنا بلا واسطة كما اشار اليه قوله وفيه نظر آه اقول لو وجه الركاكة بان الرفاقة صفة نسبية يقتضى الطرفين تحققا وتعقلا فلبس لنها غنى عن الطرفين وذلك يقتضى تعلق قوله لنا برفيق فصرف تعلقه عما يقتضيه الى الجعل الذى لايقتضيه ركيك لان الجعل المذكور وان كان نسبة ايضا الا انه نسبة بين امرين مذكورين هما الله تعالى والتوفيق واما كون ذلك الجعل لاجل انتفاعنا فمن قبيل الاعراض الخارجة عن الفعل وكثيرا مايخلو اذكر الافعال عنها لم يتوجه عليه شئ قوله و بعض الشارحين منع الركاكة آه الغرض منه تقوية نظره السابق بماذكره بعض الشارحين هو الفاضل العصام ثم ان اللام فى الركاكة للعهد اى منع الركاكة المعهودة التى هى الركاكة من جهة المعنى فلا يتوجه ان الركاكة التى اثبتها الشارح من جهة المعنى والتى منعها بعض الشارحين من جهة اللفظ لانه بالاستناد الى قوة العامل ولا تدافع بينهما وتلخيص الكلام ان الشارح استدل بان يقال تعلقه بجعل ركيك من جهة المعنى وكل ماهو كذلك غير مناسب وبعض الشارحين منع صغراه مستندا بانه لو كان ركيكا لكان الاية ركيكة ايضا اذ الظ ان اللام فى الاية متعلقة بجعل قوله وانت تعلم آه يعنى وانت تعلم ان هذا منع قوى فالجواب





الاتى عنه لبس بشئ وتلخيصه لبس فى ظاهر الاية مايتعلق به اللام غير الجعل فلو كان معنى جعله تعالى لانتفاعنا الارض فراشا ركيكا بمجرد عدم التنصيص على كونها مفروشة لنا لكان ظاهر الاية ركيكا واللازم بط ومن ههنا ظهر ان مامنعه بعض الشارحين هو الركاكة المعنوية لا الركاكة اللفظية المستندة الى قوة العامل من غير نظر الى جانب المعنى اصلا هذا وانت خبير بان منع الركاكة ههنا انما يكون وجيها من المحشى وبعض الشارحين لو كان وجه الركاكة ماقدمه المحشى واما اذا كان ماقدمناه فيتجه على بعض الشارحين ايضا ان قياس مانحن فيه على الاية مع الفارق اذ لبس الفراش نسبة بين الارض وبيننا حتى يقتضى تعلق اللام به بدون الجعل بخلاف للرفاقة كما عرفت فالركاكة من جهة صرفه عما يقتضيه الى ما لا يقتضيه موجودة فيما نحن فيه دون الاية قوله سيما اذا كان الفراش آه هذا يدل على ان جعله متعلقا به اذا كان جامدا متضمنا للمعنى المصدرى كالحدث والبناء اظهر من تعلقه بنفس المصدر ولبس كذلك لان تعلقه بالجامد بواسطة تضمنه المعنى المصدرى فالاظهر عكسه الا ان يقال لاجل هذا احتاج الى قوله على ماهو المشهور آه لان امتناع تقدم معمول المصدر مشهور بخلاف امتناع تقدم معمول شبه الفعل او معناه قوله وهذا القدر آه اى التأييد بمجرد ظاهر الاية كاف فى السند اذ كما ان اشتمال الاية على الركاكة ظاهرا وباطنا بط كذلك اشتمال ظاهرها عليها بط تدبر قوله فالجواب عنه آه لعل هذا المجيب حمل كلام بعض الشارحين على نقض دليل الشارح اعنى قوله لانه ركيك وكل ماهو ركيك غير مراد باستلزامه خصوص الفساد الذى هو ركاكة الاية بناء على ان اللام فى الاية متعلقة بجعل فاجاب عنه بان استلزامه ذلك الفساد لو تعين تعلق اللام فى الاية بجعل وهو مم لجواز ان يتعلق بالفراش ولا يخفى ان بعض الشارحين موجه لكلام المص وقد اشتهر ان الموجه فى قوة المانع فلا حاجة له الى العدول عن اسلم الطريق فلذا حمل المحشى كلامه

على المنع مع السند فيكون جواب ذلك المجيب منعا للسند وهو خارج عن قانون المناظرة قوله مدفوع بادنى تأمل اى لو قطع النظر عن كونه منعا للسند فهو مدفوع فى ذاته اذ الجواز لاينافى التبادر كما نقل عنه يعنى ان تعلقه بالفراش احتمال غير ظ وهو لاينافى ظهور احتمال تعلقه بجعل و بهذا القدر يتم كلام بعض الشارحين سواء كان منعا للركاكة او نقضا لدليل الش بان يقال لو كان فيما نحن فيه ركاكة لكان فى ظاهر الاية ركاكة ايضا وهو بط فعلى هذا يجوز ان يكون هذا الدفع من المحشى مبنيا على ان بعض الشارحين مستدل ناقض لدليل الش او معارض له والمجيب ان يعود ويقول بطلان وجود الركاكة او الفساد فى ظ الايات مم ولا لما احتاج المفسرون الى صرفها عن ظواهرها كما فى الاستواء على العرش ومثله اكثر من ان يحصى فتأمل واعلم ان بعضهم قد وجه الركاكة المعنوية ههنا بان الرفاقة والخيرية لازمتان لماهية التوفيق فلو جعل اللام متعلقة بجعل يلزم ان يكون الخيرية اللازمة لماهية مجعولة و للازم بط اذ كما ان الماهيات مجعولة كذلك لوازمها بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالرفيق فان اللازم مطلق الرفاقة والخيرية لا خيرية الرفاقة المخصوصة اعنى مرافقته لنا فان تلك المرافقة غير لازمة لماهيته قطعا اقول فيه بحث من وجوه الاول انها ليست لازمة لماهية بمعنى اللغوى بدليل قول الش ثم خص بالخير الثانى لو سلم ان المراد احد المعانى العرفية فاللازم لماهيته مطلق المقارنة لا الرفاقة التى هى دوام المقارنة فى الجملة فاذا لم يكن الرفاقة لازمة فكذا خيرية الرفاقة الثالث لو سلم ان الرفاقة وخيريتها لازمتان فيجوز ان يكونا من لوازم الوجود الخارجى كلزوم الحرارة للنار لا من لوازم الماهيات من حيث كلا الوجودين كزوجية الاربعة الا يرى ان تصور التوفيق يوجب وجوده فى الذهن ولا يستوجب الخيرية ومالم يكن مجعولا هو اللازم لكلا الوجودين لا اللازم الخاص باحدهما فان الحرارة موجودة كالنار وكل موجود مستند الى الواجب ابتداء بلا توليد ولا شرط على





مذهب اهل السنة وان خالفهم الحكماء فى الشرط والمعتزلة فى التوليد والرابع لو سلم ان جميع اللازم غير مجعولة فانما يلزم المحذور لو لم يكن المراد خيرية المرافقة لنا وهو مم لان تعلقه بجعل لا يوجب امتناع تقدير مثله صلة للرفيق كيف وقد عرفت ان المرافقة نسبة بين الرفيقين هما التوفيق والموفق ههنا فلابد منهما لفظا او تقديرا الخامس لو سلم الكل فكلام المص على هذا لا يقتضى ان يكون الخيرية مجعولة بجعل مغاير لجعل وجود التوفيق الا يرى ان من نفى المجعولية عن نفس الماهية لا ينكر صحة قولنا جعل الله المشمش مشمشا او جسما او جوهرا الى غير ذلك من لوازم وجوده المطلق من الامور الاعتبارية الانتزاعية المتفرعة على اتحاده فى الخارج او فى الذهن كما لا ينكر صحة قولنا جعله موجودا كما ان من اثبتها لا ينكر صحة كلا هذين القولين بناء على ان جعل الماهية وجعل وجودها متلازمتان وان كان احدهما بواسطة الاخر كما حققه الش المحقق فى حاشية التجريد على ان كلام المص يجوز ان يبنى على مذهب جعل الماهيات ولوازمها قوله اعتبار التجوز فى النسبة الظ ان مراده من النسبة نسبة الهدى الى النبى ع م لكنه انما يتم اذا كان مفعولا ثانيا لارسل بتضمين معنى الجعل او حالا من مفعوله وكل منهما تكلف اما التضمين فظ واما الحال فلان وقوع المصدر حالا فى مثل هذا الموضع سماعى لا قياسى كما اشار اليه الرضى ولا يتم اذا كان بدلا من الضمير المنصوب بدل الكل لان بدل الكل ليس بمنسوب الى المبدل منه اقول ويمكن دفعه بان الظ انه حال مبنى على مذهب المبرد لانه يستعمل القياس فى المصدر الواقع حالا اذا كان من انواع ناصبه نحو اتانا رجلة وسرعة و بطوأ كما فى الرضى ايضا ولاشك ان الهدى من انواع الارسال فتأمل بقى كلام هو ان انحصار التجوز فى النسبة انما يتم اذا كان الهدى بمعنى الاراءة مع ان الابلغ لاخرى بمقام الحمد ان يحمل على معنى الايصال الا ان يقال المسند الى غير الله تعالى بمعنى الاراءة واذا انحصر التجوز فى الطرف فيما اذا كان بمعنى هاديا على انه

لابأس فى ادعاء كونه ع م عين الايصال قوله والتجوز فى النسبة ابلغ آه
اى اشد مبالغة من التجوز فى الطرف كما حققه المص فى شرح التلخيص
فى تعريف الحقيقة والمجاز العقلية فى قول الشاعر وانما هى اقبال وادبار
وفى كلامه اشارة الى ان مراد الش من المبالغة زيادة المبالغة لا اصل
المبالغة لان التجوز فى الطرف لايخلو عن المبالغة ايضا قوله فلهذا
اشار آه اى لاجل ان التجوز فى النسبة ابلغ لا لعلة اخرى كما يفيده التقديم
وفيه نظر اذا الظ ان ترجيحه لتيسير حمل الهداية على معنى المترتب على
هداية الله تعالى بمعنى الايصال اعنى الوصول ايضا لان ادعاء اتحاده ع م
مع الوصول ابلغ من ادعاء اتحاده مع الاراءة او مع الرؤية المترتبة على الاراءة
سواء كانت اراءة النبى ع م او اراءة الله تعالى ولا يتيسر حمل الهدى
على معنى الايصال اذ الوصول فيه اذا كان التجوز فى الطرف فقط فليس
الترجيح بمجرد ذلك بل لامر آخر قوله بل جعله بالمعنى المصدري
اظهر وابلغ اما الاظهرية فلان المتبادر من صيغ المصادر معنى التأثير
وان قيل بالاشتراك بين التأثير والاثر واما الابلغية فلان الغرض
من جعله ع م عين الهدى زيادة المبالغة فى اتصافه بالهدى حتى كانه ع م
عينها كما قالوا فى زيد عدل وهذا الغرض انما يحصل اذا ادعى اتحاده مع
صفة التى هى الهداية لا مع الاثر المترتب على تلك الصفة وايضا التأثير
علة موجبة لجميع اثاره فاتحاده ع م مع التأثير يستلزم جميع الاثار ولا يلزم
من اتحاده بالاثر جميع الاثار لجواز ان يتحد ببعض دون بعض ويمكن
ان يدفع بان الشارح لما حمل الهدى على هداية الله تعالى بمعنى الايصال
لانه الابلغ من معنى الاراءة ناسب حمله على الوصول الحاصل بالايصال
للارسال اذ الرسول ليس وصفا قائما بالمرسل بل امر آخر مفارق عنه
فلو حمل على نفس الايصال الذى هو وصف قائم بذات الله تعالى لم يلايم
لمعنى الارسال بخلاف ما اذا حمل على الوصول الذى هو وصف المسلمين
وايضا قوله نورا عديل الهدى فحمل الهدى على الامر الحاصل فينا

كالنور



كالنور ليلايم العديلان وايضا هذا الكلام من المص تلميح الى قوله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة والظان يحمل الرحمة على الحاصل بالمصدر
قوله والاول غير مناسب لان اهتدائه ع م بالغير لكونه مهديا مرتبة
الاستكمال ومرتبة الاكمال اعلى منها لانها مستلزمة لها مع شئ آخر
قوله فلا يصح جعله ع م حقيقا به وفيه ان كونه صفة متعد الى الغير
للغير لا ينافى جعله ع م حقيقا به اذ قد يكون الشئ حقيقا بما ليس
من اوصافه كما يقال هذا الغلام حقيق بالسلطان وحمد كل حامد حقيق
بالله تعالى والتأويل فى امثاله بما يرجع الى الوصف تكلف وايضا المناسب
ان يتعرض بالاهتداء بنفسه مع انه الاظهر المستغنى عن تقدير الجار والمجرور
اعنى به وان يقول وانما لم يجعله مبنيا للفاعل لان المراد به ح اما كونه
مهتديا بنفسه او بالغير او كون الغير مهتديا به والاول والثانى غير مناسبين
لانهما مرتبتان الاستكمال مع ان القول بالاهتداء بنفسه قول باستقلال العقل
وهو مذهب الاعتزال والثالث صفة الغير بخلاف ما اذا حمل على المبنى
للمفعول اذ المراد كونه ع م مهتدى به وهو صفة الاكمال قوله نعم
لو بنى الكلام اى كلام المص على ذلك التحقيق لكان لذلك الحمل وجه
لكن ذلك البناء ممتنع لانه بناء على ما يرتضيه المص ففيه تعيين لمنشأ
غلط الشارح بانه انما وقع فيه بالتزامه اتباع الحق دون المشهور مع ان
اتباع الحق فى بيان مراد المص ان يبنى كلامه على مذهبه ضرورة ان الشخص
لا يبنى كلامه على خلاف مراده قوله لكان اظهر لم يقل لكان
صحيحا مع انه الملايم لقوله فلا يصح آه للاشارة الى صحة المبنى للفاعل ايضا
اذا حمل على كون الغير مهتديا به بان يؤل بالمبنى للمفعول كما اول المحققون
بمثل ذلك فى تعريف الدلالة وانما قال بحسب المعنى لان الظ بحسب اللفظ
ان يحمل على المبنى للفاعل بمعنى اهتدائه عليه بنفسه فتأمل قوله يمكن
توجيه ذلك اى توجيه عدم لياقة تعلقه بيليق ولا يخفى ان الظ ان يقول
لان المناسب لمقام المدح آه ولعله قصد التنبيه على ان ظاهره فاسد

يحتاج الى التوجيه وذلك لانه جوز فيما قيل كون الاهتداء مبنيا للمفعول
فلا بأس ههنا ايضا فى ان يقال الكون مقتدى به يليق به فدفعه بان البأس
فيه من جهة انه لايفيد المعنى المناسب لمقام المدح وهو حصر الكون
مقتدى به فيه عم لا من جهة انه اذا تعلق بيليق فان حمل الاقتداء
على المبنى للفاعل بمعنى اقتدائه عم بغيره فلا يناسب مقام المدح لانه
مرتبة الاستكمال او بمعنى اقتداء الغير به فيكون صفة الغير فلا يصح ان يليق به
عم وان حمل على المبنى للمفعول فيحتاج الى تقدير الصلة الاخرى بخلاف
ما اذا تعلق بالاقتداء فانا نختار ان الاقتداء مبنى للفاعل بمعنى اقتداء
الغير به ولا محذور اذ المعنى الاقتداء به لا بغيره يليق بنا والحاصل ان اللائق
تعلقه بالاقتداء لا بيليق لان تعلقه بالاقتداء يفيد الحصر المناسب الذى
هو حصر الاقتداء ولا يفيده تعلقه بيليق فعارضه بان ههنا حصرا آخر
مناسبا للمقام وهو حصر اللياقة و يفيده تعلقه بيليق لا بالاقتداء فتعلقه
بيليق لايق ايضا وهذه المعارضة هى ما اشار اليه بقوله وفيه انه آه وقوله
لا يقال آه اشارة الى الجواب بانتقال المعلل الى دليل آخر بان ذلك الحصر
الاخر يفيده التركيب بوجه آخر فعلى تقدير تعلقه بالاقتداء فى الكلام
حصران لا على تقدير تعلقه بيليق فلا يكون لايقا والا لزم ترجيح التأكيد
على التأسيس فعارضه ايضا بقوله لانا نقول اما بان الحصر الاول ايضا
يفيد التركيب بوجه آخر فعلى تقدير كل من التعلقين فى الكلام ثلثة احصر
فلا يكون احدهما لائقا دون الاخر قوله يستفاد حصر لياقة الاقتداء
اذ المعنى ح الكون مقتدى به يليق به لا بغيره وهو بعينه انحصار لياقة فيه
عم وانما حملنا الاقتداء ههنا على المصدر المبنى للمفعول لان الانسب
ان يكون هذه المعارضة على وفق ما يرتضيه الشارح ولك ان تحمله
على المبنى للفاعل ثم ان المراد من الاقتداء الذى انحصر لياقة فيه مطلق
الاقتداء المتعلق بشخص لا الاقتداء المتعلق بالنبى عم بخصوصه
فان انحصار لياقته بديهى فيلغو الحصر وهذا كما قالوا فى قولهم من خواص





الاسم الاسناد اليه من ان المراد كون شئ ما مسندا اليه لا كون الاسم مسندا
اليه اذ لا فائدة فى بيان اختصاصه هذا ونحن نقول حصر لياقة الاقتداء
فى النبى عم غير لايق سواء حمل الاقتداء على المبنى للمفعول او على المبنى
للفاعل اذ يليق الاقتداء بالله تعالى ايضا وبالاصحاب كما قال عم اصحابى
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اللهم الا ان يكون الحصر اضافيا بالنسبة
الى رؤساء الاديان المنسوخة والاديان الباطلة قوله بخلاف ما اذا كان
متعلقا بالاقتداء اذ المعنى ح الاقتدا به لا بغيره يليق قوله بمعونة المقام
انما قيد به لان تقديم المسند اليه فيما لم يلى حرف النفى قد يكون للتقوى
وقد يكون للتخصيص وانما يتميز احدهما عن الاخر بمعونة المقام وانما
قال على ما هو المختار آه للاشارة الى ان افادة هذا التقديم الحصر مبنى
على مذهب عبد القاهر وهو المختار عند المحققين واما على مذهب السكاكى
فانما يفيد التقديم الحصر اذا كان المسند اليه مضمرا او مظهرا منكرا
لا اذا كان مظهرا معرفا كما ههنا قوله وهذا الحصر يتضمن آه
اى الحصر المستفاد من التقديم يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بيليق
فلو كان متعلقا بيليق يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس وهو غير لايق
وبيان التضمن انه كلما كان اللياقة منحصرة فى الاقتداء به عم كما يفيده
التقديم يلزم انحصار لياقة الاقتداء فيه عم كما يفيده التعلق المذكور
اذ لو لم ينحصر لياقة لاقتداء فيه عم لوجد اللياقة فى الاقتداء بغيره عم
فيلزم ان لا ينحصر اللياقة فى الاقتداء به عم وقد فرض انحصارها فيه
عم وهو اجتماع النقيضين ثم لا يخفى ان نفس الحصر المستفاد من التقديم
والحصر المستفاد من التعريف كما يأتى بعدهما مناسبان لمقام المدح
فى نفسهما من غير اعتبارها تضمنهما الحصر الاخر المناسب لكنه انما
اعتبر تضمنهما لاقتضاء الجواب والسؤل اياه كما لا يخفى قوله تعريف
المسند اليه ايضا آه سواء حمل اللام على الاستغراق او على الجنس
اما على تقدير حمله على الاستغراق فيدل الكلام على ان اقتداء يليق به

فلايوجد هناك اقتداء يليق بغيره والا لبطل الكلية القائلة بان كل اقتداء يليق به ع م فيلزم انحصار الاقتداء فى صفة اللياقة به ع م بحيث لايتجاوزها الى صفة اللياقة بغيره ع م واما على تقدير حمله على الجنس فيدل الكلام على ذلك الانحصار ايضا لادعاء اتحاد جنس الاقتداء بجنس اللايق به ع م كما وضحه الشريف فى حاشية المطول وانما قال على ماتقرر عنه على المعانى لما اشار اليه فى حاشية الاداب فى بحث الحمد من البحث على تلك الدلالة اما على تقدير الاستغراق فلانه انما يلزم بطلان الكلية لولم يجز ان يكون هناك اقتداء واحد يليق بشخصين واما على تقدير الجنس فلان غاية دلالة الكلام ح كون جنس الاقتداء لائقا به ع م ولايلزم منه كون كل فرد من الاقتداء لائقا فالكلام على تقديرين لايدل على ذلك الحصر فى التحقيق لكن اهل البيان قصدوا الحصر بامثالهما بناء على ان الحصر من قبيل النكات ولايلزمها اللزوم الكلى بل يكفيها اللزوم فى الجملة المعتبر عند علماء العربية وهذا القدر كاف ههنا قوله وهذا الحصر يتضمن آه اى الحصر المستفاد من تعريف المسند اليه يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء فلاناسبس فى شئ من الاحتمالين ولعل مراده تضمنه اياه فى حكم اللياقة بمعنى انه كلما انحصر الاقتداء فى صفة اللياقة كما يفيده التعريف على تقدير تعلقه بيليق يلزم ان ينحصر الاقتداء اللائق فيه ع م كما يفيده تعلقه بالاقتداء فلايرد عليه ان الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء حصر تصورى لكونه جزأ من الموضوع اذ المعنى فى الاقتداء المقصور على ذلك النور هو يليق والحصر المستفاد من التعريف حصر تصديقى وهو ظ ولامعنى لاستلزام مفهوم التصديقى للمفهوم التصورى وحاصل الاندفاع انه وان كان مفهوما تصوريا فى الظ لكنه مفهوم تصديقى فى الباطن اذ المآل ان اللائق هو الاقتداء به فقط لا الاقتداء به وبغيره معا ولا الاقتداء بغيره فقط ومن البين ان هذا المآل يتضمنه الحصر المستفاد من التعريف و يستلزمه

بان



بان يقال كلما انحصر الاقتداء فى صفة اللياقة به يلزم ان ينحصر الاقتداء اللايق فى الاقتداء به فقط اذ لو جاوز الى الاقتداء بغيره لبطل انحصار الاقتداء فى صفة اللياقة به وهو خلاف المفروض ولقائل ان يقول الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء اى من تقديم مفعول الاقتداء عليه كما يتضمنه الحصر المستفاد من التعريف يتضمنه الحصر المستفاد من تعلقه بيليق اى من تقديم مفعوله عليه وليس احدهما اولى بالتضمن من الاخر فلا حاجة فى هذا السؤال الى الرجوع الى الحصر المستفاد من التعريف الا ان يقال مثل ذلك جاز فى الجواب المذكور بقوله لايقال آه ضرورة ان حصر الاقتداء فيه ع م فى حكم اللياقة يتضمن لحصر لياقة الاقتداء فيه ع م فلما كان الجواب المذكور بقوله لايقال باثبات المتضمن الاخر غير الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء لم يتم رد ذلك الا باثبات المتضمن الاخر غير تعلقه بيليق فكما لم يتعرض باحدهما المجيب لم يتعرض باحدهما السائل فتأمل فيه جدا قوله وبالجملة يستفاد على التقديرين ثلثة احصر اى صريحا اما على تقدير تعلقه بالاقتداء فاحدهما هو المستفاد من تعلقه بالاقتداء وهو حصر الاقتداء فيه ع م وهو قصر الموصوف على الصفة فان المعنى ان اقتدائنا به فقط لا بغيره فقط ولا بهما جميعا يليق بنا وحاصله ان جعل اقتدائنا مقصورا على صحة التعلق به يليق بنا وثانيهما المستفاد من تقديم المسند المسند اليه وهو حصر وصف اللياقة فى الاقتداء به بمعنى انها لاتتجاوز الى الاقتداء بغيره فقط ولا الى الاقتداء بهما ولا الى عدم الاقتداء باحد لكن لا حصر اضافيا لاحقيقيا ضرورة وقوع سائر الاشياء اللايقة وثالثها المستفاد من تعريف المسند اليه وهو حصر الاقتداء به فى وصف اللياقة بمعنى انه لايتجاوز الى وصف عدم اللياقة فى وقت من الاوقات واما على تقدير تعلقه بيليق فاحدهما المستفاد من تعلقه بيليق وهو حصر لياقة الاقتداء فيه ع م قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى ح لايليق

الاقتداء الاية ع م فيكون من قصر لياقة الاقتداء على صفة التعلق به
ع م بحيث لايتجاوز الى صفة التعليق بغيره من الذين لايليق الاقتداء بهم
على ان يكون قصرا اضافيا بالنسبة اليهم فلاينافى لياقة الاقتداء بالله
تعالى و بالاصحاب ايضا وثانيها المستفاد من تقديم المسند اليه وهو
حصر وصف اللياقة به ع م فى الاقتداء الموصوف بها بحيث لايتجاوز ذلك
فالوصف الى عدم الاقتداء فى وقت من الاوقات فهو حصر اضافى ايضا
لوجود سائر الاشياء اللايقة به ع م كالرسالة وللشفاعة الكبرى وغيرهما وثالثها
حصر الاقتداء فى صفة اللياقة به ع م بحيث لايتجاوز الى ضفة عدم
اللياقة به فى وقت من الاوقات الكائنة بعد ارساله ع م وتلخيص الكلام
ان الكلام على التقديرين مشتمل على ثلثة احصر بعضها مؤكد للبعض
الاخر فهو على التقديرين لايخ عن التأكيد فلايكون احدهما اولى
من الاخرين من هذه الجهة قوله على وجه انما قيده به لان التقدير
ههنا انما يحصل على احد الجوابين اعنى الاتباع فى الظروف واما على
تقدير التأخير فلاتقديم ولاحصر هذا خلاصة مانقل عنه ههنا وفيه
بحث لان التقديم الصورى كاف فى افادة التخصيص كما ذكره صاحب
الكشاف التلخيص فى قوله تعالى قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى
من ان انتم فاعل الفعل المحذوف بشهادة لومع ذلك فالتقديم الصورى
على تملكون يدل على تخصيصه قوله فالاولى اولم يقل فالصواب
لما فى دلالة التعريف على الحصر من الخفأ فى التحقيق كما اشار اليه
فى حاشية الاداب كما قدمنا ولما كان فى ضمن الحصر المستفاد من التعريف
لحصر لاقتداء فيه ع م من الخفأ كما اشرنا اليه بخلاف دلالة التقديم على
الحصر وتضمن ذلك الحصر حصر ليساقة الاقتداء فانهما ظاهر ان
وهذا القدر كاف فى الترجيح ولانه يمكن تتميم الوجه الاول وترجيحه
بالقرب والتبادر اللذين ذكرهما بعد الاانه على هذا يكون الوجه
فى الحقيقة هو القرب والتبادر لاالحصر المؤيد بهما فالاولى ان يجعل





وجهين لترجيح تعلقه بالاقتداء من اول الامر من غير ان يجعلا وجهين
لترجيح الحصر الاول على الثانى وان امكن ذلك ايضا وقد يقال انما قال
الاول دون الصواب لما ذكره فى الحاشية حيث قال وبان اللياقة
لاتوجب الاقتداء بالفعل بخلاف الاقتداء بالفعل والاتصاف بالصفة
اولى من الاتصاف بلياقتها وهذا القدر كاف فى الرجحان انتهى وستعرف
مافيه قوله بالقرينة قبل ويعارضه كون الفعل عاملا قويا واقول
ويعارض معارضة ماذكره فى الحاشية من وجوه الترجيح مانقلنا عنه
آنفا من ان تعلقه بيليق لايوجب الاقتداء بالفعل وانما وجب لياقته بخلاف
تعلقه بالاقتداء ويعارضه ايضا ماذكره بعد من ان تعلقه بيليق يوهم
كونه ع م مقتديا بالغير بناء على التبادر وهو غير مناسب لمقام المدح
واقول لكن يتوجه على هذه الحاشية ان تعلقه بالاقتداء ايضا لايوجب
الاقتداء بالفعل لان مايدل عليه ذلك التعلق هو الحصر الملفوظ
فى جانب المحكوم عليه باللياقة فلايوجب الا لياقة حصر الاقتداء عليه
ع م كما لايخفى قوله فلايصار اليه اى فلايرجع اليه من غير ضرورة
يعنى ان فى الفقرة الاولى ضرورة فى حمل الاهتداء على المعنى المبنى للمفعول
وليس هنا ضرورة فى حمل الاقتداء على خلاف المعنى الظ اعنى على
المبنى للمفعول لان تعلقه بالاقتداء القريب يدفع الضرورة ههنا بناء
على ان تعلقه بالاقتداء المبنى للفاعل يدل على ان فاعل الاقتداء المذكور
غير النبى ع م اذ لامعنى لاقتداء الشخص بنفسه بخلاف الاهتداء فى الفقرة
الاولى اذ ليس هناك مايدل على ان فاعل الاهتداء غير النبى ع م فعلى المعنى
المتبادر يلزم اهتداء النبى ع م بالغير وهو غير مناسب لمقام المدح فلابد
ان يحمل على المبنى للمفعول بتقدير الجار والمجرور ولايخفى ان ذلك التقدير
خلاف الظ ولذا قال لكنه خلاف الظ قوله لكنه فيه ماعرفت
اشارة الى منع قوله ومن البين انه لايليق به يعنى انما لايليق به لو وجب
حمل المبنى للفاعل على معنى كونه ع م معتديا بالغير وذلك غير واجب لجواز

ان يحمل على معنى كون الغير مقتديا به ع م بناء على ماذكره المص فى تعريف
الدلالة كما سبق وانت قدعرفت انه لاحاجة الى هذا البناء اذ اللايق بالشئ
لايجب ان يكون وصفا له قوله لايقال يمكن توجيه ذلك آه توجيه اخر
لقوله ولايليق تعلقه بيليق بدل التوجيهين السابقين المردودين باظهار مانع
لفظى فى الظ وليس ذلك المانع فى تعلقه بالاقتداء والجواب الاتى معارضته
باثبات ذلك المانع فيه ايضا فلاترجيح من هذه الجهة ايضا وقد اسلفنا
جهة الترجيح فتذكر قوله فلايصح تقديمه عليه لما تقرر فى علم
النحو من انه اذا كان الخبر فعلا للمبتدأ وجب تاخيره عنه لئلا يلتبس بالفاعل
قوله فلايصح آه اقول ان كان قولهم المعمول لايقع الاحيث يصح
وقوع العامل فيه مشتملا على استثناء معمول الظرف فلا يكون تعلق
ذلك الظرف بعامله تأويلا والافينحصر التأويل فى التقدير اذ لا يجوز
الاتساع فى الظرف ح الاان يقال لايكون مشتملا عند الجمهور ومشتملا
عند البعض وفيه نظر اذلوكان كذلك لما وقع مثله فى القرأن لاستلزامه
اشتمال القرأن على ضعف التركيب المخل للبلاغة مع ان وقوعه كثير قال
تعالى ومما رزقناهم ينفقون وبالاخرة هم يوقنون وامثالهما فالحق
ان ذلك القول مشتملا على استثناء الظرف عند الجمهور فلا تأويل قوله
ان هذه القرينة آه اى الفقرة المقارنة للفقرة الاولى ابلغ اى اشد مبالغة
فى مدح النبى ع م من الفقرة التى قبلها قوله لان النور اقوى من الهدى
لان النور المقتدى به فى الطريق سبب لرؤية الطريق من مبدائه الى منتهاه
المط ولرؤية الاعداء ولسائر الموانع فى الطريق ولسهولة السير بخلاف
الهدى والارشاد فانه انما يكون سببا لرؤية اول الطريق لا غير لكن هذا
اذا كان الهدى بمعنى الاراءة كما هو الظ من سوق كلامه واما اذا كان
بمعنى الايصال ففيه نظر الاان يقال اراءة الهدى مطلقا مشروطة
بالنور بدون العكس وقد يقال النور كيفية حاصلة فى نفسها وليست
من الاعراض النسبية والهدى لكونها من مقولة الفعل عرض نسبى

يتوقف



يتوقف وجوده على وجود المنتسبين وغير المتوقف عليهما اقوى من المتوقف
قوله والحصر المتعدد اكد من الحصر الواحد هذا مبنى على ان تقديم
المسند اليه على شبه الفعل اعنى الحقيق لايفيد التخصيص كما هو المستفاد
من كلام الشيخ عبد القاهر ولوسلم انه يفيده ايضا كما ذهب اليه السكاكى
فى قوله تعالى وما انت علينا بعزيز ففى الفقرة الثانية سلوك الى طريق
الترقى بناء ان فيها ثلثة احصر وفى الاولى حصران فالاولى ان يقول
والحصر الاكثر اكد من الاقل ليعم المذهبين قوله وهو الحصر
الحقيقى فى الظرف المتقدم على ان يكون من قصر الموصوف على الصفة
اما بقصر الذات الحقيق على صفة الاهتداء بالمعنى المفعول او بقصر
اللياقة على صفة التعلق بالاهتداء بحيث لايتجاوز الى صفة التعلق بعدم
الاهتداء قوله الى طريق الترقى من وجهين احدهما من جهة
قوة النور وثانيهما من جهة تعدد الحصر قوله ويحتمل الاستغراء
اى كون الظرف مستقرا على انه خبر مبتدأ محذوف اى هذا الحكم
بالتحقيق وحاصله محقق لاريب فيه ثم انه ترك مثله فى قوله بالتصديق
لان السعادة فى مناهج الصدق عبارة عن التصديق بجميع ماجاء به النبى ع م
من ربه وذلك متيسر لكل مؤمن فلم يكن تلك السعادة مظنة انكار
بخلاف الصعود والبلوغ الى اقصى الحق الذى هو الحق اليقين فان حصوله
امر مستبعد ربما ينكر فاحتاج الى تأكيده وفيه بحث لان حمل السعادة
الواقعة فى مدح الآل على الايمان المشترك بين الكل غير مناسب بل
المناسب حملها على الوصف المختص بهم بحمل اضافة المناهج الى الصدق
على الاستغراق ليدل على سعادتهم فى كل دليل عقلى ونقلى والسعادة
بهذا المعنى تستلزم الصعود الى الحق اليقين اللهم الاان يقال فى الصعود
الى المعارج مايدل على الترقى ولذا تعرض فى الفقرة الثانية الى البلوغ
الى اقصى الحق وليس مثله فى الفقرة الاولى فكانت الثانية مظنة الانكار
دون الاولى وايضا قولنا هذا الحكم مصدق به غير شايع فى مقام التوكيد

بخلاف قولنا هذا محقق لاريب فيه ولعل هذا امر الش بالتأمل ولك
ان تقول المبتدأ المحذوف هذان الحكمان بل هذه الاحكام الشاملة لهما
والحكم بالحقيق ويليق بقي ههنا كلام هو ان المراد من المناهج عبارة
عن الطرق الموصلة الى الاحكام الصادقة من اسباب العلم وهي العقل
والحواس والخبر الصادق والادلة العقلية والنقلية ومن المعارج وسائط
الترقي الى الحق اليقين من الرياضات الموجبة للمكاشفات ودقايق الادلة
ففي الفقرتين براعة الاستهلال وفي الفقرة الثانية سلوك الى طريق الترقي ايضا
قوله لكان الباء صلة للتلبس اعلم ان جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة
على افضاء معنى الفعل وايصاله الى مجرورها فان تمحض لذلك الافضاء
من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذلك
الحرف يسمى صلة عندهم وان دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم
تلك الخصوصية كباء الالصاق وباء المصاحبة والاستعانة الى غير ذلك كما
ذكره بعض الافاضل ههنا وباء الملابسة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على
مصاحبة احد المعمولين بالاخر الذي هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك
المصاحبة في معنى العامل وان لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته
اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا او كانت في زمان العامل
وان لم يكن في نفس العامل كما في باء البسملة المتعلقة بالافعال الخاصة نحو اقرأ
او آكل اسم الله فان الاسم لا يكون قارئا او آكلا لكن يكون مصاحبا للمتكلم
في زمان القرأة والاكل وباء الالصاق هو القسم الثاني اعني ما يدل على
التصاقهما في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت
الفرس بسرجه اذا اشتريتهما بصفقة واحدة او لم يشتركا كما في قولهم مررت
بزيد فان زيدا ليس مارا كالمتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا
ان باء المصاحبة اعم مطلقا من باء الالصاق اذا تقرر هذا فنقول مراد المحشي
ان الباء ههنا لو كانت متعلقة بالتلبس لكانت متمحضة في الدلالة على الافضاء
معنى التلبس الى مجرورها الذي هو التحقيق فيكون صلة لا للملابسة اذ لو كان





للملابسة ح ادلت على ان الحكم مصاحب للتحقيق في معنى التلبس او زمانه
وذلك مما لا يحصل فيه بل المعنى ههنا انه مصاحب له وقت حصولهما
في الواقع فكما ان الباء في قولهم كتبت بالقلم للاستعانة في قولهم استعنت بالقلم
في الكتابة صلة لا للاستعانة في الاستعانة بل في الكتابة كذلك الباء ههنا
للملابسة ان كانت متعلقة بالحاصل المقدر وصلة ان كانت متعلقة بنفس
التلبس وبهذا ظهر فساد ما توهمه بعض القاصرين ان كونها صلة
للتلبس لا ينافي كونها للملابسة بل يحققه اذ لا معنى بها الا ما كان صلة له
ومتعلقا به انتهى نعم للصلة عندهم اطلاق آخر وهي حرف الجر الذي
استعمل اهل اللسان الفعل او شبهه بها والصلة بهذا المعنى لا ينافي الدلالة
على خصوصية زائدة على معنى الافضاء ككلمة على في قولهم ابتنى الشيء على
كذا فانها مع كونها صلة للابتناء لا تخ عن الدلالة على معنى الاستعلاء
لكن مراد المحشي من الصلة ههنا هو المعنى الاول فلقائل ان يقول سلمنا ان
لا يحصل لا معنى تلبس احدهما بالاخر في وصف التلبس او في زمانه لكنه
لا يقتضي ان يكون الباء المتعلقة للتلبس متمحضة في معنى الافضاء لجواز
ان يحمل على الالصاق بناء على ان مطلق التلبس في العامل او في زمانه اعم
من ان يكون بطريق التصاقهما في زمان العامل كما عرفت فلم لا يجوز ان
يحمل الباء في قولنا تلبست زيد في السفر وفي قولهم استعنت في الكتابة بالقلم
على الالصاق كيف ومطلق التلبس والتعلق يخصصه الباء ح بالتلبس
بطريق اللصوق في زمان العامل وفيه من المعنى المحصل ما لا يخفى فالوجه
ههنا ان نقول لو كانت متعلقة بالتلبس لم تكن للملابسة بل للمعنى الاخر قال
الشارح اشارة الى الحاضر في الذهن لانها اما اشارة الى الحاضر في الخارج
واما اشارة الى الحاضر في الذهن بناء على ان اسم الاشارة موضوعة للاشارة
الحاضر والاول باطل لانه اما اشارة الى الالفاظ المرتبة او الى معانيها او الى
مجموعهما ولا شيء من هذه الاشياء الثلثة بحاضر في الخارج فتعين الثاني
لا يقال ان كان الترديد الاول بالنسبة الى معناه الحقيقي فلا احتمال لكونه اشارة

الى الحاضر فى الذهن لانه لبس بموضوع للاشارة الى الحاضر فى الذهن
ولا لكونه اشارة الى الحاضر فى الخارج لانه لبس بموضوع للاشارة الى الحاضر
فى الخارج بل الى الحاضر المحسوس بحس البصر كما بينه الشريف فى حاشية
الرضى وان كان بالنسبة الى معناه فى الجملة ولو معنى مجاز يا فذلك الترديد م
لجواز ان يكون اشارة الى الموجود الغير الحاضر بناء على ان الموجود اعم
من الحاضر لانا نقول نختار الثانى ونقول يستحيل الاشارة الشئ بدون
الالتفات اليه فكل مايشار اليه باسم الاشارة فهو حاضر فى الذهن واو بوجه
كلى فاول الترديد اما اشارة الى الحاضر فى الذهن والخارج جميعا او الى
الحاضر فى الذهن فقط فان قلت لا نم ان الالفاظ لبست بحاضرة فى الخارج
كيف وهى حاضرة فى السمع وكل حاضر فى السمع حاضر فى الخارج قلت
المراد هو الحاضر وقت الاشارة بهذا والالفاظ لبست مبصرة ح اذ كان
الاشارة بعد التأليف اوغير موجودة بعد ان كان قبله على ان المراد من نفى
الحضور الخارجى نفى الاحساس بالبصر كما سيجئ تحقيقه والالفاظ لبست
بمبصرة وان حضرت فى الخارج ولا يقال على هذا لا يكون الترديد الاول
حاصرا لجواز الاشارة الى الحاضر فى السمع بان يتلفظ بها احد ويشير اليها
المص حين التلفظ وهى لبست اشارة الى الحاضر فى البصر اوفى الذهن
لانا نقول ذلك خلاف العادة ولو سلم فالمراد بالحاضر فى الذهن ماعدا
المبصر لما عرفت من ان كل مشار اليه مبصر قوله يعنى ان اسم الاشارة آه
دفع لما يكاد يتجه على الش من ان الاهم ههنا بيان المق باسم الاشارة وتعيينه
من بين الاحتمالات واما التعرض بانه حاضر فى الذهن لا فى الخارج فلبس
فيه كثير فائدة فدفعه بان التعرض بذلك لبس لاجل ذاته بل ليتفرع عليه
فائدة جليلة هى بيان ان اسم الاشارة لبس بمستعمل ههنا بطريق الحقيقة
بل بطريق التجوز لاحدى النكات الاتية فمراد الش من الحاضر فى الخارج
هو الحاضر فى حاسة البصر من ذكر العام وارادة الخاص ولذا صدّر
بكلمة يعنى الدالة على نوع التمحل وكذا مراد القائل المذكور فى الشرح

من



من اثبات الحضور الخارجى على بعض التقادير اثبات الحضور فى حاسة
البصر اذ لا يكفى مطلق الحضور الخارجى فى حقيقة اسم الاشارة
كما عرفت ونحن نقول لا حاجة الى تخصيص الحاضر فى الخارج حين
الاشارة بالمبصر فى كلام الش وان احتيج اليه فى كلام القائل لان
الحاضر فى الخارج لما كان اعم من المبصر ونفى الاعم مستلزم لنفى
الاخص كان نفى كون المشار اليه ههنا حاضرا فى الخارج كافيا فى اثبات
ان اسم الاشارة لبس بحقيقة ههنا بل مجاز الا ان يقال خصصه فى كلام
الشارح ايضا بقرينة ان ما يأتى منه من قوله لا حضور لهذا الكلى
فى الخارج انما يستقيم على تقدير ذلك التخصيص كما يشير اليه ويمكن
ان يقال انما خصصه بقرينة قوله اذ لا حضور للالفاظ اذ الفظ انه
سالبة ضرورية بناء على ان مطلقات العلوم ضروريات وقد عرفت
امكان حضور الالفاظ فى الخارج حين الاشارة وان كان على خلاف
العادة فلا يصح تلك السالبة الا اذا حملت على نفى الحضور فى حاسة
البصر فليتأمل قوله تنبيها على ظهوره اى ظهور دلالته على معناه
ان كان عبارة عن الالفاظ المرتبة اذ لا معنى للتنبيه على ظهور ذوات
الالفاظ اللهم الا ان يحمل على الالفاظ المأنوسة وكذا المراد ظهور الدلالة
عليه ان كان عبارة عن المعانى اذ لا معنى لمدح التصنيف بظهور ذوات
المعانى وانما يمدح بظهور استفادتها من الالفاظ المرتبة بناء على ان ذلك
الظهور هو المقدور لا ظهور ذواتها والاولى انه للتنبيه على امتياز المشار
اليه من بين الرسائل لاختصاصه بمزيد شرف من غاية تنقيح الفاظه
ومعانيه على ان يكون الاشارة للتعظيم ويمكن حمل كلام المحشى عليه
قوله اواشارة الى فطانة السامع بان المعقولات عنده بمنزلة المحسوسات
والفائدة فى هذه الاشارة هى التنشيط ولذا عطفه عليها عطف لازم
على الملزوم وكذا عطف الترغيب والاولى ان يقول سيما الولد الاعز
قوله هذه الاحتمالات سبعة احدها ان يكون الكتاب من اوله الى اخره

عبارة عن الالفاظ وثانيها ان يكون عبارة عن معانيها وثالثها ان يكون عبارة عن النقوش الدالة عليها ورابعها ان يكون مجموع الالفاظ ومعانيها وخامسها ان يكون مجموع المعانى والنقوش وسادسها ان يكون مجموع الالفاظ والنقوش وسابعها ان يكون مجموع الثلثة واما احتمال ان يكون الى نصفه اوالى ثلثة الفاظ والباقى معانى اونقوش فمستبعد جدا قوله وانت تعلم آه اما اعتراض على الشارح بان الاقتصار على هذه السبعة قصور ههنا لانه مجاز على سائر الاحتمالات ايضا واما توجيه لكلامه بانه انما اعرض عن سائر الاحتمالات بالمقايسة لان حكمها حكم المذكور واما ما اوردوا عليه ههنا من ان جعل الادراكات والملكات نفس الكتاب اومن اجزائه الايشهد بصحة العقل والنقل وان صح جعلها نفس العلم اومن اجزائه وفرق بين العلم والكتاب فمدفوع بانه انما يرد لوكان قول المص نصا فى التسمية وليس كذلك بل الظ انه توصيف المشار اليه بغاية التهذيب لاتسمية بها كما اشار اليه الشارح المحقق فاذا كان المراد توصيفه فيجوز ان يشار بها الى الادراكات والملكات ويصح الحمل باحد التأويلات المشهورة فى امثاله كما احتيج الى احدهما فى بعض الاحتمالات السبعة المذكورة فان النقوش ليست بكلام حقيقة فضلا عن كونها كلاما مهذبا غاية التهذيب فلابد من تقدير المضاف اى هذه النقوش دوال الكلام المهذب فيجوز ان يقال ايضا هذه الادراكات والملكات مسببات الكلام المهذب فى هذا الكتاب فيكون مدحا ضمنيه بانه يكون سببا لامثال هذه الادراكات اوالملكات الممتازة من بين سائر الادراكات اوالملكات وهذا نظير ماذكره المص فى شرح التلخيص حيث حمل العلمين فى قوله الفن الاول علم المعانى الفن الثانى علم البيان على الملكة اوالادراكات مع ان الفنين المذكورين هناك من اجزاء كتاب التلخيص كما صرح به ايضا نعم لايجرى احتمال الادراكات والملكات فى مثل قولهم سميته بكذا ضرورة انهما لايكونان كتابا ولامن اجزائه





كما ان احتمال النقوش والالفاظ لايكونان نفس العلم ومن اجزائه فبين العلم والكتاب عموم من وجه اذ يطلقان معا على المسائل والمعانى ويطلق العلم على الادراكات والملكات دون الكتاب ويطلق الكتاب على الالفاظ والنقوش دون العلم قوله لكن جميعها معقول صرف هذا مبنى على ماسيحققه الشارح من انه اشارة الى احد الكليات الطبيعية الغير المحسوسة والا فاحتمال النقوش وحدها اومع شئ آخر ليس بمعقول صرف كما لايخفى ثم ان هذا القول امامن تتمة الاعتراض فالمناسب ح ترك اداة الاستدراك واما جواب عن الاعتراض على وجه ماشرنا اليه قوله وفى ترجيح احتمال الالفاظ ايضا بحث آه كلمة ايضا تدل على ان فى الاول بحث ايضا وانت تعلم ان الاول اعتراض على الشارح وهذا على الشريف فلا يحسن كلمة ايضا الا ان يقال الظ ان الشارح تبع الشريف فى ذلك حيث قدم احتمال الالفاظ فكل من البحثين على الشارح ولعل البحث انهم رجحوا الالفاظ بمثل قولهم قرأت الكافية ويعارضه قولهم علمت الكافية وكتبتها واحتمال التجوز مشترك واقول بحثه مدفوع بان كتاب الله تعالى عبارة عن الالفاظ وحدها حيث جاز الصلوة بتلفظها وان لم ينظر القارى الى نقوشها ولم يعلم معانيها ولايكفى مجرد النظر الى نقوشها ولا مجرد التأمل فى معانيها ولا مجموع النظر والتأمل والظ ان سائر الكتب كذلك لايقال انما يتم هذا الاستدلال لوكان هنا دليل على ان الصلوة لاتجوز الا بكتاب الله تعالى وهو اول البحث لانا نقول الدليل على ذلك قوله تعالى فاقرأوا ماتيسر من القرأن وكون القرأن عبارة عن كتاب الله تعالى مما اجمع عليه ائمة التفسير والاصول قال الشارح رحمه الله تعالى ولايخفى انه لايناسب آه الواو للحال اى لايستقيم الا على احتمال النقوش والحال ان ذلك الاحتمال لايناسب هذا المقام لتحقيق الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام فيه اذ النقوش ليست بكلام حقيقة بخلاف الالفاظ وهو ظ وبخلاف المعانى لانها كلام نفسى عند جمهور الاشاعرة ومنهم المص

وان كان الكلام النفسى عند تحقيق الش هو الالفاظ المرتبة فى علم المتكلم كماذكره فى شرح العقائد العضدية ولاجل ان الالفاظ او المعانى كلام حقيقة لم يحتج الى التجوز فيهما واحتاج اليه فى احتمال النقوش حيث قال الان يحمل الكلام ح على المجاز تسمية للمعبر به اى اطلاقا على النقوش التى عبر بها المص بقوله هذه النقوش باسم المعبر عنه اى بالكلام الذى هو اسم الالفاظ او المعانى التى هى المعبر عنها بذلك القول حيث ذكر هذه النقوش واراد بها مدلولاتها التى هى الالفاظ او المعانى فيكون اشارة الى التجوز فى طرف المسند اليه لكن على هذا يكون النقوش مشارا اليها فى مجرد اللفظ لا فى المعنى اذ المشار اليه فى المعنى ح هو الالفاظ او المعانى ولك ان تقول التعبير غير مختص باللفظ لانه من العبور وكما يعبر الاذهان من الالفاظ الى المعانى كذلك يعبر من النقوش الى الالفاظ بالذات والى المعانى بواسطة الالفاظ فالنقوش معبر بها بهذا المعنى والالفاظ معبر عنها فالمراد تسمية للنقوش الدالة بالكلام الذى هو اسم مدلولاتها فيكون اشارة الى التجوز فى طرف المسند او فى الاسناد من غير محذور ثم اعلم ان قول القائل منع دليل الش بانه لا يلزم من عدم حضور الالفاظ والمعانى فى الخارج ان يكون اشارة الى الحاضر فى الذهن كيف وهو اشارة الى الحاضر فى الخارج على تقدير كون الديباجة بعد التأليف فرده الش بان هذا السند انما يستقيم على تقدير احتمال النقوش وذلك الاحتمال لا يناسب التوصيف بغاية تهذيب الكلام وما لا يناسب ذلك لا يكون مرادا للمص وغرضنا ان مراد المص ان يكون اشارة الى الحاضر فى الذهن على تقدير ممكن لا الى الحاضر فى الخارج لان المشار اليه المناسب للتوصيف المذكور اما الالفاظ واما المعانى ولا شىء منهما بحاضر فى الخارج فلا اشكال فى الدليل ثم اجاب عنه بمنع عدم المناسبة بجواز المجاز فى التسمية والاطلاق ولا بأس فيه لان توجيهه ايضا مبنى على التجوز فى اسم الاشارة حيث استعمله فى الحاضر فى الذهن ولا تجوز





فيه على توجيه القائل وليس احد المجازين اولى من الاخر ثم ابطل السند المذكور بالنظر الذى اورده بقوله وفيه نظر بعده وحاصله انه لو كان اشارة الى الحاضر فى الخارج الذى هو النقوش الجزئية الحاضرة عند المص المكتوبة فى كتابه لكان الغرض توصيف ذلك الشخص بانها دوال غاية التهذيب واللازم بط اذ الغرض توصيف نوع ذلك الشخص سواء كان ذلك النوع متحققا فى ضمن النقوش المكتوبة فى كتاب المص او فى كتبنا وكذا غرض من يسمى كتابه باسم معين كالكافية تسمية لذلك النوع لا تسمية الشخص المعين منه واقول فى نظره نظر لان مدلول شخص النقوش ليس بجزئى بل كلى ولذا تدل فى اوقات متعددة على اشخاص عديدة من الالفاظ كما اذا قرأ منها زيد فى وقت وعمرو او بكر فى اوقات اخر فيجوز ان يشار الى شخص النقوش ويوصف او يسمى نوع الالفاظ الذى هو مدلوله وغايته الاحتياج الى التجوز والتسمية وهو مشترك بينه وبين الاشارة الى النقوش الكلية وحدها فبعد قوله الان يحمل على المجاز لا يتجه ذلك ولا يتفرع قوله فالاشارة الى الحاضر فى الذهن على جميع التقديرات ولعله من جملة وجوه الامر بالتفطن قوله اورد عليه ان التحقيق آه الظ ان هذا الايراد ابطال للمقدمة المعينة الغير المدللة اعنى قوله ولا شك فى انه لا حضور لهذا الكلى فى الخارج بشهادة تفريع قوله فالاشارة الى ذلك الكلى آه وهو غصب غير مسموع على قانون المناظرة الا ان يكون مبنيا على مذهب من جوزه او ينزل البداهة المستفادة من قوله ولا شك آه منزلة الدليل فيكون معارضة فى المقدمة ولك ان تحمله على نقض دليل الش بانه لو صح لم يكن الاشارة الى الكلى المحسوس افراده اشارة الى الحاضر فى الخارج واللازم بط وتحمله على المعارضة فى دعوى الش بطى مقدمة اخرى قائلة بانه لما كان الاشارة الى ذلك الكلى اشارة الى الحاضر فى الخارج فلا يكون اشارة الى الحاضر فى الذهن على جميع التقادير وتحمله على منع تلك المقدمة

لكنه يستلزم استدراك التفريع المذكور الا ان يقصد به الاشارة
الى ان ذلك السند لغاية قوته يصح ان يكون دليلا معارضا وناقضا قوله

ان التحقيق ان الكلى الطبيعى آه اعلم ان القائلين بوجود الكلى الطبيعى
فى الخارج اختلفوا فى انه موجود بوجود الشخصى او بوجود آخر فذهب
بعضهم الى الثانى فالماهية كالانسان واجزائها كالحيوان والجسم والناطق
والحساس موجودات فى الخارج عندهم بوجودات متغايرة لوجود افرادها
مثل زيد وذهب اهل التحقيق الى الاول بناء على انه لو كان موجودا بوجود
مغاير لوجود فرده لم يصح حمله عليه اذ لا معنى الحمل الا الاتحاد فى الوجود
الخارجى ولذا لم يحمل زيد على عمرو وتلخيص الايراد انه لما كان نوع
النقوش وشخصها موجودين بوجود واحد فى التحقيق فاذا اقتضى ذلك
الوجود حضور الشخص فقد اقتضى حضور النوع ايضا فالحكم بحضور
الشخص دون النوع الموجود بعين وجوده تحكم بط على مذهب
اهل التحقيق الملتزم للش وان صح على خلاف التحقيق وههنا بحث وهو
ان يقال ان هذا الايراد انما يتوجه على الش لو كان المفهوم الذى ذكره
منى النقش الكتابى الدال على تلك آه كليا طبيعيا موجودا فى الخارج
بوجود محقق وذلك محل نظر بل هو من الامور الاعتبارية التى يمتنع
وجودها فى الخارج حيث اشتمل على الدلالة التى هى نسبة بين الدال
والمدلول وجميع النسب من الامور الاعتبارية ومجرد كونها محمولا على
كل من النقوش المخصوصة لا يقتضى كونه كليا طبيعيا متحدا معها فى الوجود
الخارجى المحقق لان من الامور الاعتبارية ما يحمل على موجودات
خارجية كالموجود والاعمى ولذا عمموا الوجود الخارجى فى مفهوم الحمل
من الوجود الخارجى المحقق ومن الوجود الخارجى الموهوم فكما ان
الاعمى فى قولك زيد اعمى ليس له وجود خارجى ولكن يتوهم وجوده
فى الخارج ويتوهم اتحاده مع وجود زيد المحقق ولا يلزم منه حضور
مفهوم الاعمى فى الخارج مع حضور زيد فيه فكذا ههنا وكما لا يقتضيه





كونه محمولا على كل من النقوش المخصوصة كذلك لا يقتضيه تعبير الش
عنه بالنوع اذ ليس مراده النوع المنطقى الذى هو عبارة عن حقيقة افراده
لما عرفت ان الدلالة المأخوذة فيه عارضة لكل افراده فى الذهن بواسطة
الوضع وللاعتبار اعنى تعيين اشكال النقوش لالفاظ معينة فلا يكون
حقيقة لافراده بل مراده النوع العربى بشهادة انه فى صدد ان اسامى
الكتب من اعلام الاجناس لا من اعلام الاشخاص واهل العربية يسمون
كل كلى موصوف بكلى آخر نوعا سواء كان ذاتيا لما تحته جنسا كالجسم
النامى والجوهر والحساس اونوعا كالحيوان الناطق اوصنفا كالانسان
الابيض والاسود والنقش الدال اوكان عرضيا كالماشى الضاحك
فلا حاجة الى جوابه الآتى لا يقال ليس مراد القائل من الكلى الطبيعى
ذلك المفهوم الذى ذكره الش حتى يتوجه عليه ذلك بل مراده حقيقة
النقوش المخصوصة الحاضرة التى يعرضها ذلك المفهوم اذ لا بد لكل
موجود حاضر من حقيقة موجودة بوجود فى التحقيق بل لا يبعد ان يحمل
مراد الش عليها ايضا اذ يجوز تعريف الحقايق برسوماتها فيجوز ان يكون
المفهوم الذى ذكره رسما للحقيقة المشار اليها ههنا لانا نقول ليس حقيقة
نقوش فن المنطق والكلام مغايرة لحقيقة نقوش الفنون الاخر بل الكل
متحدة فى الحقيقة وانما الاختلاف بينهما بواسطة الوضع العارض لها
وتعيين كل منها بازاء الالفاظ مختلفة تدل عليها او بحسب الترتيب بتقديم
بعضها على بعض وذلك الترتيب ايضا عارض لها فان كانت الاشارة
الى تلك الحقيقة مطلقا يلزم ان يكون تلك الاشارة اشارة الى نقوش
جميع الفنون وذلك قطعى البطلان وان كانت اشارة الى تلك الحقيقة
المقيدة بالقيود التى ذكرها الش فقد كانت الاشارة الى ماهية اعتبارية
لا يمكن وجودها فى الخارج فيتوجه ما ذكرنا ولا يندفع ذلك لجواز ان يكون
الاشارة الى الحقيقة المقيدة بتلك القيود على ان يكون التقييد داخلا
والقيود خارجة عنه لان دخول مجرد التقييد الذى هو من باب النسب

كاف فى لزوم كون المشار اليه ماهية اعتبارية كما لايخفى **قوله** وجوابه
ان الكلى الطبيعى آه تلخيصه ان هذا الايراد ليس فى مقابلة الش لان
الش فى صدد ان المص لم يستعمل كلمة هذه ههنا على سبيل الحقيقة بل على
المجاز فان الشخص انما يستعملها حقيقة فيما يعتقد انه موجود حاضر مع
ان المص يعتقد خلافه فمراد الش انها ليست اشارة الى الحاضر عند
المص وماذكره القائل انما يفيد انها اشارة الى الحاضر عند اهل التحقيق
ولاتدافع بينهما فهو دفع للايراد المذكور بتحرير مراد الش بان مراده انه
لاحضور لهذا الكلى عند المص وانها ليست اشارة الى الحاضر عند المص
بل الى الحاضر فى الذهن عنده لانه حضور له عند التحقيق وليست
اشارة الى الحاضر عند التحقيق لايقال قد التزم الش اتباع الحق عنده
فى تحرير المباحث فى هذا الكتاب ومذهب المص من ان الكلى الطبيعى
ليس بموجود فى الخارج وانما الموجود فيه فرده ليس بحق عنده كما
سيشير اليه فذلك التحرير بط لانا نقول بيان مراد المص ههنا لايكون
باتباع الحق وانما يكون باتباع مذهبه لما عرفت من ان الشخص انما
يستعمل اسم الاشارة على سبيل الحقيقة فيما يرى كونه محسوسا حاضرا
ولكل مقام مقال على ان قوله لاحضور لهذا الكلى عند المص لما كان
مقيدا بقيد عند المص كان كلاما حقا لاريب فيه فالاتباع للحق ايضا
لالغيره وبهذا يندفع بعض الاوهام ولما كان الجواب المذكور بمنع
بعض مقدمات دليل المعارض اوالناقض مستندا بالتحرير اوباثبات
المقدمة الممنوعة بذلك التحرير اندفع ماقيل ان جواب المحشى لايطابق
الايراد المذكور لان المورد اشار بقوله ان التحقيق آه ان الايراد مبنى
على التحقيق لا الى ماذهب اليه المص فلايندفع بمبناء الكلام عليه
انتهى نعم يتجه على جواب المحشى ان كلام الش فى مجرد اشارة المص
بكلمة هذا بل فى اشارة سائر المصنفين والا لم يصح تفريع قوله ومن ههنا
علمت ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس آه على ماذكره ههنا ولذا





بادر الى العلاوة **قوله** على ان المراد من عدم حضور الكلى آه يعنى ولو سلم
ان مراده لاحضور له عند التحقيق فانما يتجه الايراد عليه الايراد المذكور
لوكان مراده من نفى الحضور فى الخارج نفى الوجود الخارجى وليس كذلك
بل مراده نفى كونه محسوسا باحد الحواس الظاهرة كما يقتضيه استعمال
اسم الاشارة على سبيل الحقيقة وح لايتوجه عليه شئ لان الكليات
الطبيعية مع كونها موجودات فى الخارج بعين وجودات اشخاصها
عند اهل التحقيق ليست بمحسوسات كما حققه الشيخ فى الاشارات
وسينقله الش بعبارته فى بحث الكلى الطبيعى فهذه العلاوة ايضا
تحرير لمراد الش بوجه آخر ومنع لبعض مقدمات الاستدلال مستندا
بذلك التحرير وماسيجئ من الشارح اواثبات المقدمة الممنوعة بهما واورد
عليه المحشى فى الحاشية حيث قال فيه ان الكلى الطبيعى على تقدير
كونه موجودا يجوز ان يكون محسوسا ايضا وماذكره الشيخ محل بحث
على ماستعرفه فلايتم العلاوة انتهى واقول هذا مدفوع اما اولا فلان
الظ ان الايراد استدلال فكل من الجوابين منع فالمورده منع للمنع فيكون
خارجا عن قانون التوجيه الا ان يقال لابد من حمل الجواب ههنا
على الاستدلال اما اذا كان الايراد منافظ واما اذا كان استدلالا فلانه
يتضمن ابطال المقدمة والمتضمن لابطالها متضمن لمنعها ايضا فدفعه
بالمنع يدفع الابطال ولايدفع ماتضمنه من منع المقدمة فلايثبت مدعى الش
ههنا مالم يحمل الجواب على الاستدلال فاعرفه فانه من دقائق فن الاداب
واسرارها واما ثانيا فلانه لوكان محسوسا لاختص بوضع واين بداهة
فيكون جزئيا لاكليا مشتركا بين كثيرين وهو خلاف المفروض وسيشير
اليه الش والنظر الذى سيورده عليه من انه انما يلزم اذا كان الانسان مثلا
محسوسا باعتبار صدقه على كثيرين وهو غير لازم لجواز ان يكون محسوسا
باعتبار وجوده فى ضمن كل واحد من الجزئيات متشخصا بتشخصه
وصادقا عليها باعتبار كونه كليا مجردا عن تلك التشخصات فمدفوع

بان لبس الماهية المشخصة امرا اخر وراء الشخص حتى يمكن وجودها
فى ضمنه فالاحساس بالماهية المشخصة هو بعينه الاحساس بنفس
الشخص ولا كلام فيه نعم لو صح ماذكره المتأخرون من ان الشخص
عبارة عن مجموع الماهية مع العوارض المشخصة لا الماهية المعروضة لها
لتوجه ذلك لكن الش المحقق ابطله فى حاشية التجريد بان لكل من تلك
العوارض هوية خاصة به فلو كان جزء من الشخص كان وجود الشخص
عبارة عن وجود هذا المجموع فلا يكون النوع الذى هو جزء آخر منه
موجودا بعين وجود الشخص وهو خلاف التحقيق فالحق ان الشخص
هو النوع المشخص وبالجملة لا يتصور الاحساس بالكلى الا من حيث
اشتراكه بين كثيرين فلما استحال ذلك المتصور اندفع ذلك بالكلية على ان
ذلك النظر غير موجه ههنا لان الكلى المحسوس فى ضمن الشخص الواحد
المحسوس لما كان متشخصا بتشخص ذلك الشخص بناء على استحالة
الاحساس به بدون التشخص لم يكن ذلك الكلى المحسوس مشتركا بين
جميع افراده فيتوجه عليه مثل ما اورده الش من ان لبس الغرض وصف
ذلك التشخص ولا تسمية بل وصف نوعه المشترك وتسميته نعم يتوجه
على ذلك هذه العلاوة نظر هو ان ذلك الوجود الخاص لما اوجب تعلق
الاحساس بمعروضه الجزئى لزم ان يوجب تعلقه بمعروضه الكلى ايضا
والا لتحقق الملزوم فى الكلى بدون لازمه وهو مح ولعله مراد المورد والجواب
عنه ان ذلك الوجود الواحد افاد لمعروضه الجزئى تشخصا موجبا
لاختصاصه بوضع واين ولم يفده لمعروضه الكلى فكما ان ذلك
التشخص مقتضاه من حيث هو هو بل بشرط المادة القابلة له فكذا
تعلق الاحساس بمعروضه اذ الاحساس مشروط بالتشخص بداهة
فان قلت هذه العلاوة غير صحيحة على التحقيق الملتزم عند الشارح
لان ههنا على ما اشار اليه الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث
الماهية عند تحقيق معنى الحمل ويشير اليه المحشى ثلثة مذاهب احدها





ان الماهية واجزائها موجودات بوجودات متغايرة ومتغايرة لوجود
الشخص وثانيها ان جميعها موجودات بوجود واحد هو وجود الشخص
فى الخارج بوجود واحد على ان يكون الوجود فى الخارج واحدا والموجود
فى الخارج متعددا وثالثها ان يكون وجود الماهيات ووجود الاشخاص
واحدا فى الخارج على ان يكون الموجود فى الخارج واحدا كالموجود
والتحقيق من هذه المذاهب هو الثالث اذ الاول مستلزم لعدم صحة
حمل الماهية واجزائها على الشخص والثانى مستلزم لقيام الوجود
الواحد بمحلين مختلفين والكل بط وهذه العلاوة انما يصح على المذهب
الثانى قلت التحقيق عند الشارح فى اكثر كتبه هو المذهب الثانى
وان مال فى بعض كتبه الى مذهب الثالث كما سيشير اليه المحشى والملتزم
عنده ما هو التحقيق عنده لا عند شخص آخر ولو سلم فهذه العلاوة
بعد العدول عن مذهب المص الذى هو بعينه المذهب الثالث المستلزم
لكون الماهية واجزائها امورا انتزاعية واعتبارات عقلية ضرورة ان القول
بوحدة الموجود فى الخارج مستلزم لنفى وجود الكلى فى الخارج لان ذلك
الموجود الواحد لا يكون كليا بل جزئيا وشخصا فذلك المذهب الثالث
هو المنكر وجود الكلى الطبيعى كصاحب المواقف والمص وغيرهما
من المحققين لا المثبتة كما سيزعمه المحشى والحق ان قول الشارح لا حضور
لهذا الكلى آه بمعنى نفى الاحساس به كلام حق على كل من المذاهب الثلثة
ولا يتوقف حقيته على المذهب الثانى كما يتوقف عليه الايراد فلذا نفى
الشك عنه فاعرف هذا المقام قوله ويمكن ان يقال آه تقييد باول
الامر يدل على انه ايراد على لقائل المذكور فى الشرح بدل النظر الذى
اورده الش عليه ولولا هذا التقييد لامكن حمله على الجواب عن الايراد
السابق بتغيير الدليل بعد اثبات المقدمة الممنوعة بدليل الش وحاصل
الايراد لا شئ من اسماء الاشارات الواقعة فى اوائل الكتب المتداولة
كهذا الكتاب يستعمل على سبيل الحقيقة على تقدير كونها اشارة

الى النقوش ايضا لان شيئا منها لايشار به الى مجموع نقوش الكتاب وكل مايستعمل على سبيل الحقيقة فيشار به الى مجموع نقوش الكتاب ينتج من الشكل الثانى انه لاشئ من تلك الاسماء بحقيقة ايضا وهذا صحيح لان كونه حقيقة فى النقوش لايكفيه امكان الاشارة الى المجموع بان يكتب فى صحيفة اوصحيفتين بل لابدّ من الاشارة اليه بالفعل وحيث قيد الدعوى والدليل بالكتب المتداولة لم يتجه عليه المتون المختصرة المكتوبة فى صحيفة اوصحيفتين كالعضدية فى الاداب لكنه يتوجه امران احدهما ان الاولى ان يغير المتداولة الى المتطاولة لان تلك المتون مماتداولته الايادى وثانيهما انه على تقدير ذلك التقييد لايتفرع عليه تفريع الشارح بقوله ومن ههنا علمت ان اسامى الكتب آه مع ان الغرض الاصلى ههنا تفريع ذلك الا ان يلاحظ الطول فى مفهوم الكتب كماقيل ثم ان هذا الكلام من المحشى افاد تعريضا لقول الش الاان يراد به الاشارة الى نقوش الكتابة بان يقال ان كفى فى حقيقة اسم الاشارة الاحساس ببعض اجزاء المشار اليه من غير احاطة لجميع جوانبه فلانم انه لايكون حقيقة فى الاشارة الى اثنين منها اوثلثة كيف وبعض اجزاء المجموع المركب من النقوش وغيرها محسوس مبصر بالفعل وان لم يكف ذلك بل يجب احاطة تلك الاشارة بجميع جوانب المشار اليه كماهو الحق فعلى تقدير الاشارة الى النقوش لايكون حقيقة ايضا ولذا اجاب عنه بعضهم بان الاحساس ببعض الاجزاء كاف لكن بشرط ان يكون الاجزاء الباقية قابلة للاحساس والابصار كمافى سائر المحسوسات من السماويات والارض بخلاف المجموع المركب من النقوش والالفاظ والمعانى غير قابلة للابصار واعترض عليه بعض الافاضل بماحاصله انه اضحوكة للناظرين والالكان الاشارة الى احد الجبلين اشارة حقيقة اليهما مع كون احدهما مبصرا دون الاخر وذلك ظ نعم لايشترط الاحاطة بجميع جوانب المرئى كما فى الاشارة الى المتحيز بالذات كالجبل والارض والسماء لكن يجب

ان



ان يكون المشار اليه واحدا حقيقيا فى العرف بحيث لاتفاصل بين اجزائها كالبيت وبدون الانسان ولايكفيه الواحدة الاعتبارية كالعسكر الواحد المتفاصلة الاجزاء اذليس هناك شئ سوى الاحاد المتفاصلة وكذا النقوش المتفاصلة الاجزاء فلايكفى فى امثالهما الاحساس ببعض الاجزاء دون بعض بل لابد ان يكون جميع تلك الاجزاء محسوسة معا ولوكان المحسوس بعضا من كلّ واحد منها واقول الاضحوكة منقلبة عليه اذلو صح ماذكره لوجب ان يشار الى العسكر حقيقة بهؤلاء وغيرها من جميع صيغ جموع اسم الاشارة فلايكون الاشارة اليه بصيغة المفرد كهذا العسكر حقيقة فيه وان كان جميع آحاده مرئية حيث لم يكن واحدا حقيقيا كما اعترف به وذلك فاسد بل الحق ان كلمة هذا مثلا موضوعة للاشارة الى الواحد المرئى فى الجملة سواء كان واحدا حقيقيا بحيث ليس لاجزائه تفاصيل محسوس كزيد وبيت اوكان واحدا اعتباريا بحيث كان لاجزائه تفاصل محسوس ولها جهة واحدة فى العرف كالعسكر الواحد المجتمع فى محل واحد وكالنقوش المكتوبة فيما بين الدفتين المتعلقة بفن واحد وسواء كان جميع اجزائه مرئية حين الاشارة اولم يكن كما اذا اشير الى جبل يرى بعض اجزائه دون بعض فان هذا الجبل حقيقة فيه قطعا وكذا هذا العسكر فيما يرى بعض اجزائه دون بعض فالحق ان الاحساس ببعض اجزاء النقوش ومع كون البواقى قابلة للاحساس كاف فى حقيقة الاشارة الى مجموعها اذالصرف يجعل ذلك المجموع واحدا بالاعتبار ومع كون الباقى غير قابل له لايكفى فى ذلك اذالعرف لايجعل المجموع هناك واحد بالاعتبار ولذا اصدر المحشى هذا الكلام بالامكان وامر فى اخره بالتفطن

قوله ضرورة ان اسماء الاشارة آه اى يجب ان يكون المشار اليه محسوسا بالفعل بحيث يكون الاشارة محيطة بجميع جوانبه وان لم يتعلق الاحساس بجميع اجزائه ضرورة ان الاحساس بجميع الاجزاء غير ممكن فى الاجسام الغير الشفافة فالواجب الاحاطة بجميع

جوانب المشار اليه ولا يكفيه كونه محسوسا كذلك بالقوة نحو تلك الجنة فانه مجاز صرح به الشريف فى حاشية الرضى لكن عرفت ما فى وجوب الاحاطة من النظر قال الشارح ومن ههنا علمت ان اسامى الكتب آه اى من اجل ان الغرض فى كل من احتمال التسمية واحتمال لة وصيف تسمية النوع وتوصيفه لاتسمية الشخص المعين من اشخاص ذلك النوع وتوصيفه علمت ان اسامى الكتب فى جميع الاحتمالات السبعة السابقة من قبيل اعلام الاجناس فى التحقيق لا من قبيل اعلام الاشخاص وهذا الاشارة الى القدح فيما اشتهر بين اهل العربية من انها اعلام اشخاص بانه كلام ظاهرى لا تحقيقى هكذا فهم الناظرون فى هذا المقام واقول ههنا بحثان البحث الاول ان تسمية النوع لا تجرى فى احتمال المعانى وحدها او مع شئ آخر فيجوز ان يكون مراد اهل العربية انها اعلام اشخاص المعانى وحدها او مع واحد من الالفاظ والنقوش او معهما وذلك لان مجموع معانى كتاب معين كالكافية مثلا لما اشتمل على المسائل المشتملة على النسب الجزئية التى هى معانى جزئية كان ذلك المجموع جزئيا حقيقيا بحيث لا يجوز العقل صدقه على كثيرين وان اشتمل ايضا على مفهومات كلية هى موضوعات تلك المسائل ومحمولاتها لما قالوا ان انضمام الجزئى الى الكلى يفيد جزئية المجموع ولذا احتاجوا فى تعريف القاعدة بقضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها ليتعرف احكامها منها الى احد التأويلين اما بان المراد جزئيات موضوعها او بان المراد القضايا الشبيهة بالجزئيات ولم يجعلوا قولنا زيد فى جاءنى زيد مرفوع من جزئيات قاعدة كل فاعل مرفوع بل جعلوه شبيها بالجزئى لان تلك القاعدة مشتملة عليه اشتمال الكل على الاجزاء لا اشتمال الكلى على الجزئيات ولذا لم يصح ان يقال هذه القضية تلك القضية كما اشار اليه الشريف فى حاشية الصغرى فان قلت لا شك ان مجموع تلك المعانى اذا علمه جماعة يكون منطبقا على ما فى ذهن كل منهم فيكون المعانى المسماة





باسم الكافية مثلا كليا منطبقا على كثيرين قلت قد حقق المص فى شرح الرسالة وغيره من المحققين ان ليس الكلية عبارة عن القابلية لمطلق الانطباق على كثيرين والا لكان زيد كليا اذا تصور جماعة لانطباقه على كل مما فى اذهانهم بل عبارة عن كون المفهوم الحاصل فى الذهن مع قطع النظر عن قيامه بالذهن قابلا للانطباق على كثيرين فى الخارج وحاصله لابد فى كلية المفهوم من تجويز العقل انطباقه مع قطع النظر عن قيامه بذهن من الاذهان على كثيرين موجودين بالوجود الاصلى سواء كانوا من الاعيان كما فى الانسان او من الامور الذهنية كما فى كلية مفهوم مطلق النسبة الصادقة على النسب الجزئية الموجودة فى اذهان الناسبين بالوجود الاصلى ولا يكفى فى كلية انطباقه على الكثير الموجود بالوجود الظلى كما فى انطباق الجزئى الحقيقى على ما فى اذهان جماعة تصوره من الصور نعم لو كان الكتاب المسمى بالكافية مثلا عبارة عن العلم المتعلق بتلك المسائل لكان الاسامى من قبيل اعلام الاجناس ايضا بناء على ان قيام الصورة بالذهن معتبر فى ماهية العلم كما سيجئ تحقيقه ولا يمكن تخصيص الاسم بعلم المص اى بالصورة القائمة بذهن المص من حيث قيامها به وانما يمكن تعيينه بازاء مطلق العلم اى صور المسائل المخصوصة القائمة بذهن ما فيكون معناه كليا لا جزئيا لكن الكلام ههنا فى المعانى المعلومة لا فى العلم بها فان قلت هذا الكلام من الش المحقق مبنى على ما سيحققه من ان زيدا مثلا وان كان جزئيا حقيقيا فى نفسه لكنه كلى بالنسبة الى جزئياته اعتبارية فانه اذا اشير اليه بهذا الانسان وهذا الحيوان وهذا الكاتب كان هذه الهذيات معانى جزئيات اعتبارية وينطبق زيد على كل منها قلت لما كان كل من هذه الهذيات مفهوما مغايرا للاخرى منها لكونها مستفادة من الفاظ متغايرة المعانى صح كون زيد كليا بالنسبة اليها ولا يجرى مثله ههنا اذ قد اشترط كون تلك المعانى مستفادة من الفاظ مخصوصة رقبها مصنفها كما اشار اليه الش فى المفهوم الكلى لمشار اليه الا يرى ان احدا لو ترجم الكافية بلسان

آخر لم يكن ذلك عين الكافية نعم لو وضع الاسامى بازاء معان مخصوصة مطلقا سواء عبر عنها بالالفاظ التى رتبها مصنفها او بالفاظ اخرى لجرى مثله ههنا وليس على ان مراد اهل العربية يجوز ان يكون اعلام اشخاص حقيقة لا اشخاص اعتبارية ولا مخلص ههنا الا بان يقال ليس مراده كما فهمه الناظرون بل مراده ان اسامى الكتب على تقدير الاحتمال الراجح الذى هو احتمال الالفاظ من قبيل اعلام الاجناس فى التحقيق لا من قبيل اعلام اشخاص و بهذا القدر يتم الرد على اهل العربية فانهم مع جعلهم الكتاب عبارة عن الالفاظ جعلوا الاسامى اعلام اشخاص وقالوا الالفاظ التى نتلفظ بها مصنفها وهى بعينها ما نتلفظنا بها و بالعكس وكذا النقوش التى كتبها المص هى بعينها ما كتبناها والتغاير بحسب تعدد المحال اعتبارى لا يقدح فى جزئية المسمى كزيد الواقع فى البيت والمسجد ولذا جعلوا كلمات الله تعالى والملائكة والجن داخلة فيما يتلفظ بها الانسان فى بعض الاحيان فرده الش بانه كلام ظاهرى لا تحقيقى وكيف يكون الالفاظ الموجودة المنقضية فى زمان المص عين الالفاظ الموجودة المنقضية فى زماننا وكذا النقوش بل الاتحاد بينهما بحسب النوع فلا يدخل كلمات الملائكة والجن فى التعريف المذكور الا بتقدير المضاف اى ما يتلفظ بنوعه الانسان وذلك الالفاظ السيالة وكذا النقوش متغايرة بالشخص لا بالاعتبار بمجرد تعدد المحال اذ تعدم احديهما وتبقى الاخرى وقياسها على زيد الجوهر الباقى فى الحالتين مع الفارق كما لا يخفى البحث الثانى ان الش دقق النظر فى جانب المسمى ولم يدقق فى جانب الاسم فان اسم الكافية مثلا ليس مشخص اللفظ الذى تكلم به ابن الحاجب والا لم يكن ما تكلمنا به من لفظ الكافية اسما لذلك الكتاب وهو فاسد فاما ان يكون الاسم ايضا هو النوع المشترك بين جميع الاشخاص وهو ايضا فاسد اذ يفوت الغرض من وضع الاسم لان الغرض منه تمييز المسمى باستماع اسمه والكلى غير محسوس باحدى الحواس الظاهرة وان كان موجودا كما حققه الشارح وارتضاه الش





واما ان يكون الاسم كل شخص وضع بازاء ذلك الكتاب بملاحظة مفهوم كلى هو ذلك النوع وهو ايضا فاسد لان جميع الالفاظ الموضوعة مشتركة فيما تقدم من الامرين فح يلزم انحصار الوضع فى الوضع النوعى وذلك فاسد لان الوضع قسمان شخصى ونوعى كما سيجئ من المحشى اللهم الا ان يقال نختار ان الاسم ايضا هو النوع لكن الغرض من التسمية تمييز المسمى باستماع شخص من اشخاص الاسم لا باستماع نفس ذلك الاسم او نختار ان الاسم كل شخص ومراده ان انقسام الوضع الى الشخصى والنوعى ايضا كلام ظاهرى صادر من اهل العربية بناء على توهم الا لفاظ اشخاصا وهو منحصر فى النوعى فى التحقيق ولك ان تقول نختار الثانى ونمنع لزوم انحصار الوضع فى النوعى لجواز ان يكون الوضع النوعى فى التحقيق هو وضع افراد الانواع المتباينة بواسطة ملاحظتها بمفهوم كلى صادق على جميع تلك الانواع كوضع العالم والعامل والضارب وغيرها من اسماء الفاعلين بملاحظتها بعنوان اسم الفاعل الصادق على الكلى والوضع الشخصى بناء على تنزيل كل نوع منزلة الشخص فى كمال الامتياز عن غيره كما اشار الى مثل صاحب التوضيح ولعل ذلك من جملة وجوه الامر بالتفطن ايضا قوله واما على انها من اعلام الاجناس آه منع لتقريب دليل الش على هذا المدعى بناء على ان ليس كل لفظ وضع بازاء مفهوم كلى علما لذلك المفهوم الكلى بل بعضه من اعلام الاجناس كالاسامة و بعضه من اسماء الاجناس كالاسد والفرق بينهما ان معلومية ذلك الجنس يدل عليها علم الجنس بجوهره واسم الجنس باللام الداخلة عليه لا بجوهره ولذا ايده بدخول لام التعريف عليه كالكافية والشافية واقول هذا مدفوع بقول المصنفين فى اوائل كتبهم وسميته بكذا لان التسمية ظاهرة فى وضع العلم وحملها على مطلق الوضع بعيد ودخول اللام مطرد فى الاعلام المنقولة عن الوصف كما تقرر فى محله فلا يؤيد اسم الجنس اصلا وما يذكره فى دفع هذا المنع من ان المشهور كونها اعلاما فغير

مرضى عند الش لانه اثبات التحقيق بالمشهور اللهم الا ان يقال
ذلك المشهور يدل على ان التسمية الواقعة فى اوائل كتبهم بمعنى وضع
العلم فهو بواسطة تلك التسمية يدل على ثبوت المم ولو ظنا والمدعى
ههنا ظنى يكفيه الدليل الظنى وليس المشهور ههنا بمعنى يقابل التحقيق
فيرتضيه الش فى اثبات المدعى الظنى و يؤيده مانقل عن المحشى ههنا
حيث قال فى الحاشية ماحاصله ان مثله مفتاح العلوم مشتمل على معنى
التعريف بحسب معناه التركيبى المنقول عنه فالانسب ان يعتبر ذلك المعنى
فى معناه الافرادى المنقول اليه ويحمل سائر الاسامى عليه ليكون الكل
على وتيرة واحدة قوله مع ان علمية الجنسية تقديرية يعنى انما
قدرها النحاة فى مثل اسامة لضرورة منع الصرف حفظا لقاعدتهم
فلا يصار اليها من غير ضرورة ولاضرورة ههنا وفيه بحث لان الكافية
المنكرة فى قولنا هذه كافية غير منصرف للعلمية والتأنيث فالضرورة
موجودة فى اسامى الكتب ايضا وكيف لا والنحاة لم يخصصوا بحث غير
المنصرف بما عدا اسامى الكتب ولايسع اهل المعقول مخالفة النحاة
فى احكام الاعراب على انا نقول ان كان موافقة النحاة ملتزمة عند اهل
سائر الفنون فالضرورة موجودة ههنا والا فمراد الش من اعلام
الاجناس هو بعينه اسماء الاجناس اذلافرق بينهما عند اهل المعقول ح
وانما الفرق عند النحاة فلا يتجه عليه مااورده من منع التقريب والحق
ان مراد الش تحقيق مذهب اهل العربية فى اسامى الكتب لاتحقيق
مذهب اهل المعقول فيها فيتوجه عليه منع المذكور ويندفع بما ذكرناه
ولامساس بهذا الكلام من المحشى بل لاوجه له اصلا فتأمل قال الش
اى هذا الكتاب الكلام مهذب غاية التهذيب آه يشير الى ان اصل الكلام هكذا ثم عدل
عنه الى ماترى اطلاقا للمصدر على مفعوله بطريق الاسناد المجازى
كما فى قوله وانما هى اقبال وادبار واضافة التهذيب الى الكلام الذى
هو مفعوله لانه القاعدة المطردة فى وضع المصادر مواضع عواملها كما

او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام





فى قولهم سبحانك فان اصله اسبحك تسبيحا ثم حذف الفعل واضيف
سبحان الذى هو علم التسبيح الى الكاف ولذا قطعه الش عن الاضافة
ليدل الكلام على انه مهذب غاية جنس التهذيب لا غاية نوع منه
هو تهذيب الكلام فان الاول ابلغ من الثانى ولم يجعله من قبيل جرد
قطيفة كما جعله المحشى لما سبق عنه من ان التجوز فى الاسناد ابلغ من التجوز
فى الطرف وايضا هو محتاج الى امرين احدهما تأويل المصدر بالمشتق
وثانيهما تأويل اضافته على مذهب البصرية حيث لم يجوزوا اضافة الصفة
الى موصوفها الابتأويل وان جوزه الكوفية بلاتأويل والمختار هو مذهب
البصرية بخلاف ماذكرناه فانه غير محتاج الى ماعدا التجوز فى الاسناد فهو
مراد الشارح بتوجيه الاول فيما بعد او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب
الكلام اى على حذف المضاف فى جانب المبتدأ وانما اخر هذا التوجيه
مع انه ايضا يتم بتأويل واحد وهو حذف المضاف لان المقام يقتضى
المبالغة فى وصف الكتاب لافى وصف التصنيف وان كانا متلازمين
فى الواقع وتلك المبالغة واضحة فى التوجيه الاول دون الثانى ولان التصنيف
ليس متحدا مع التهذيب فى الواقع لان التصنيف عبارة عن جميع الاشياء
وجعلها اصنافا والتصنيف ازالة الحشو والتطويل فبعد حذف
المضاف يحتاج الى ادعاء اتحادهما فى الواقع فليدع اتحاد التهذيب
مع الكتاب اولا من غير احتياج الى حذف المضاف ولان حذف المبتداء
الذى هو العمدة الكبرى فى الكلام اعظم تكلفا من ارتكاب التجوز
فى الاسناد فعلى هذا كان النسخة المعول عليها فى قوله والثانى انسب
كما ترى بترك الانسب ومعناها ح والتوجيه الثانى غير ظ كما ترى وان ثبت
تلك النسخة فليس معناها ان الثانى انسب من الاول بل معناها
انسب ايضا من سائر التوجيهات الممكنة ههنا كجعل غاية التهذيب
مصدر المهذب مقدر او بفعل مقدر اى هذبت هذا غاية التهذيب
هكذا ينبغى ان يحرر كلام الشارح ههنا لا كما يذكره المحشى فانه منظور

فيه من وجوه كما تعرفها قوله بحسب اللفظ آه يعنى تطبيق الفاظ الكلام على القواعد العربية مع صحة اصل المعنى الذى يجب اعتباره قبل امر البلاغة فى التوجيه الثانى اقل تكلفا منه فى الاول اذ ليس فيه الا حذف المضاف واما الاول فيحتاج الى جعل المصدر بمعنى المفعول والى تأويل اضافته على المذهب المختار الذى هو مذهب البصرية وفيه بحث من وجوه الاول ان احتياج الاول الى هذين الامرين انما يتم لو لم يجز حمله على المصدر على مفعوله مبالغة بطريق التجوز فى الاسناد كما فى قوله وانما هى اقبال وادبار وهو ممنوع بل مراد الش ذلك فليس فى الاول الا تكلف واحد كما فى الثانى مع انه قد سبق منه ان التجوز فى الاسناد ابلغ من التجوز فى الطرف الثانى ان كفاية حذف المضاف فى الثانى انما يتم لو اتحد التصنيف مع التهذيب فى الخارج وليس كذلك فيحتاج الى امر آخر هو التجوز فى الاسناد الثالث ان حذف المبتداء تكلف آخر غير حذف المضاف ففى الثانى تكلفات عديدة بخلاف الاول قوله لان توجيهه اظهر آه استفاد الاظهرية من مادة الرؤية الدالة على العلم بطريق المشاهدة فى قوله كما ترى ومن عموم الخطاب لكل من يصلح للخطاب بخلاف قوله وتوجيه الاول لا يخفى فانه انما يدل على مطلق البداهة وانت تعلم انه بمعنى كما ترى حاله فغاية ما يدل عليه كمال بداهة حاله ويجوز ان يكون تلك الحالة الواضحة قباحته وسماحته واذا سيحمله عليه والكل بطريق الكناية بدعوى ان رؤيته مستلزمة لظهور رجحانه اوقباحته قوله اى الثانى غير ظ بحسب المعنى كما لا يخفى قيده بقوله بحسب المعنى لئلا يخالف ما سبق وقد عرفت ان استفادة هذا المعنى بطريق الكناية وللاشارة الى ان المعنى الكنائى هو ظهور المرجوحية لا نفس المرجوحية اتى بقوله كما لا يخفى فلا يتجه ان الصواب ترك قوله كما لا يخفى لئلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى الكنائى قصدا عليه من اطلاق واحد ولك ان تقول قوله كما لا يخفى تفسير لقوله كما ترى وقوله غير ظ بيان

المحذوف



المحذوف فى كلام الشارح بمعونة المقام ثم مراده من المعنى ما يعم المعنى الثانى المستفاد من خصوصيات الكلام البليغ ومزاياه التى يدور عليها امر البلاغة بشهادة قوله اذ المناسب للمقام آه لان تطبيق الكلام المقتضى المقام انما يحتاج اليه فى البلاغة كما لا يخفى قوله اذ المناسب للمقام وصف الكتاب اذ الغرض من الوصف رغبة الطلبة فى الموصوف الباقى عندهم ليستفيدوا منه وهو الكتاب لا التصنيف الذى هو امر منقض لا يستفاد منه شىء بل ربما يوهم وصفه مدح المصنف بالاصالة لا الكتاب ومقتضى المقام بالعكس فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون وصف التصنيف كناية عن وصف الكتاب للاستلزام بين الوصفين والكناية ابلغ من التصريح فيكون اوفق لمقتضى المقام قوله ولا يلايم هذا المعنى آه يعنى ان حمل قوله والثانى كما ترى فى هذه النسخة على معنى انه غير ظ لا يلايم قوله وتوجيه الاول كما لا يخفى لان كون الثانى غير ظ يدل بمفهومه على ان الاول ظ لا يحتاج الى التأويل اصلا وقوله توجيه الاول آه يقتضى انه محتاج الى التوجيه وبينهما تناف الا ان يكون التوجيه فى قوله وتوجيه الاول آه بمعنى الكون موجها مستحسنا لا بمعنى التأويل وهو خلاف الاظهر فلا يحصل به الملايم هذا مراده ولذا فرّع اولوية النسخة الاولى وفيه نظر لان غاية ما يدل عليه ذلك المعنى كون الاول ظ راجحا بالنسبة الى الثانى لا كونه ظ لا يحتاج الى التأويل اصلا وذلك واضح فلا اشكال فى الملايمة اصلا قوله ولك ان تفسر هذه النسخة آه اى بمعنى ان الثانى انسب بحسب اللفظ لانها يجوز ان يكون كناية عنه بدعوى ان رؤيته مستلزمة لظهور التنبيه وهذا كما ان اسم الاشارة قد يكون للتعظيم وقد يكون للتحقير قوله فالنسخة الاولى اولى لان النسخة الثانية ان لم يحمل على الاولى توجه عليها عدم الملايمة وان حملت عليها سلمت عنه وايضا الاظهر توافق النسختين ولا يمكن حمل الاولى على الثانية بالمعنى الاول وقد عرفت ما فيه فتأمل قوله ومن البين

انه لاعموم بحسب العلم آه اذلايلزم من العلم بهذا الكتاب العلم بتحرير المنطق والكلام اى العلم بكونهما محررين وان لزم العلم بنفسهما اما على تقدير كون الكتاب من الالفاظ اوالنقوش فلان مدلولاتها نفس المعانى المنقحة المحررة لاتحريرها وليس وصف التحرير لازما لمدلولاتها لزوما بينا بالمعنى الاخص ولذا كثيرما نعلم من تلك الالفاظ اوالنقوش معانيها ولايخطر ببالنا كون المعانى محررة وان كانت محررة فى الواقع واما على تقدير كونه عبارة عن تلك المعانى المحررة فلماظهر من ذلك من ان وصف التحرير ليس لازما بينا لتلك المعانى المحررة التى تلك عبارة عن المنطق والكلام فان قلت فكيف الحال فيما اذا كان العلمان المذكوران عبارتين ههنا عن الادراكات والملكات قلت لايصح حملهما على الادراكات والملكات ههنا اذ التحرير انما يتعلق بالمعانى لابهما وايضا العموم باعتبار التحقق العلمى انما يعتبر بين الكتاب و بين المعانى والمسائل لابينه و بين الادراكات بتلك المعانى اوالملكات بها اذلا معنى لكون العلم بالكتاب موجبا مستلزما للعلم بالادراكات اوالملكات وانما المعنى فى كون العلم بالكتاب موجبا للعلم بالمعانى والمسائل المحررة وهذا الايجاب مستفاد من كلمة فى الدالة على عموم مدخولها وخصوص مظروفها بحسب التحقق العلمى ففيها من مدح الكتاب مالايخفى ولذا حمل الش المحقق العموم ههنا وفيما سيجئ على العموم المطلق كما ستعرف لاعلى العموم من وجه الكافى فى التشبيه بالظرفية فى الجملة اذلا ايجاب فى العموم من وجه بحسب التحقق العلمى فلقائل ان يقول فكما انه لامعنى لوصف الكتاب بان العلم به يوجب العلم بالادراكات اوالملكات كذلك لامعنى لوصفه بان العلم به يوجب العلم بكون المعانى والمسائل محررة وانما المعنى فى وصفه بان العلم به يوجب العلم بالمسائل العلمين المحررة او بان نفسه يوجب نفس التحرير فى الواقع فالحق ان مراد الش احد التوجيهين الاتيين وانت خبير بان ايجاب العلم بالمسائل بنفى احتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب

بخلاف



بخلاف ايجاب نفس التحرير قوله بالنسبة الى كلام آه لايخفى ان الظ ان يقول بالنسبة الى هذا الكتاب الا انه قصد اخراج الخطبة المشتملة على قوله فهذا غاية تهذيب الكلام لان العلم بذلك القول يوجب العلم بكون المسائل محررة فينقدح ما ذكره من انه لاعموم لتحرير العلمين والدليل على خروج الخطبة عن الكلام المهذب المشار اليه بقوله فهذا انها لامدخل لها فى مسائل العلمين والظ ان يكون للكلام المهذب مدخل فيها وايضا لودخلت لزم الاشارة بكلمة هذا الى معنى نفسها وهى غير مستحسنة ولك ان تقول قصد اخراج الخطبة والمقدمة ومباحث الالفاظ اذ ليست الكل من اجزاء العلمين ولامن مباديها الموقوف عليها فى ذاتهما وان كان لبعضها مدخل فى الافادة والاستفادة قوله كما المنطق آه اى العموم الحاصل لنفس هذين العلمين بالنسبة الى الكلام فى هذا الكتاب كالعموم الحاصل للمنطق بالنسبة الى القسم الاول من الكتاب فان هذا العموم ايضا بين القسم الاول و بين نفس المنطق لابينه و بين تحرير المسائل اوسائر اوصافها ولذا جعل ظرف القسم الاول نفس المنطق لابعض اوصافه كما يأتى قوله فاما ان يراد آه يعنى ان الظ من قوله تحرير المنطق آه ان يكون من اضافة المصدر الى مفعوله اونائب فاعله ولما لم يكن المحافظة على هذين الظاهرين معا فلابد من صرف احدهما اما بان يجعل اضافة التحرير من اضافة الصفة الى الموصوف ليكون العموم بحسب التحقق العلمى لنفس العلمين المذكورين لالتحريرهما واما بان يحمل العموم فى كلامه ههنا على العموم بحسب التحقق الخارجى لابحسب التحقق العلمى وعلى التقديرين يندفع الايراد اما على الاول فلانه متى تحقق هذا الكتاب فى العلم تحقق مسائل العلمين المحررة فى العلم بدون العكس اذ قد يتحقق فى العلم بدون هذا الكتاب وهو ظ واما على الثانى فلانه متى تحقق هذا الكتاب فى الواقع تحقق تحرير العلمين فى الواقع ايضا وان لم يعلم ذلك التحرير ولاعكس لوقوع تحريرهما قبل هذا الكتاب من سائر المصنفين نعم

لم يقع منهم غاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب لكن التحرير اعم من غاية
التهذيب فهو واقع منهم وكذا المحرر اعم من المهذب غاية التهذيب
فلا يتجه على هذين التوجيهين ان مجرد امكان التحرير غير كاف فى العموم
بل لابد من وقوعه بالفعل ووقوعه قبل الكتاب مم فلا يتم العموم فى شئ
من التوجيهين ولا حاجة فى دفعه الى حمل التحرير على التحرير الممكن وانما
يحتاج اليه ان اختص التحرير بغاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب وانما
قدم التوجيه الاول لان فيه محافظة على الظ بقدر الامكان اذ الظ ان مراده
من العموم فى الموضعين واحد ولانه ينفى احتمال الاخلال المتوهم من غاية
التهذيب دون الثانى لكن على تقدير انتفاء ذلك الاحتمال بهذه الظرفية
يكون عطف تقريب العموم المراد على التهذيب توكيدا لا تأسيسا فالوجه
الاقتصار على الثانى كما فعله بعضهم حيث جزم بالتوجيه الثانى ولم يجوز الاول
اصلا واقول انما يحتاج كلام الشارح ههنا الى التأويل لو كان ظرفا
لنفس الكلام المهذب واما اذا كان ظرفا للغاية تهذيبه كما هو الظ فلا اشكال
فى الظرفية اصلا اذ الظ من ظرفية التحرير الاعم لغاية التهذيب الاخص
منه بحسب الحمل ان كان تلك الظرفية بحسب العموم بحسب الحمل
لا بحسب التحقق ولاجل وضوحه لم يتعرض الشارح لبيان العموم ههنا
فى الحاشية بخلاف ما سيأتى فانه خفى يحتاج الى البيان فلا عبرة بالبيان
عند وضوح العيان فليتأمل قوله وفى كل منهما خدشة هى ان العموم
على كل من التوجيهين انما يتم لو كان العلمان بتمامهما مذكورين فى هذا
الكتاب وليس كذلك بل مذكور فيه بعض مسائلهما واتمام ذلك بجعل
اسامى العلوم موضوعة بازاء مفهوم كلى مشترك بين جميع المسائل وبين
بعضها اتمام بالبناء على المذهب المرجوح ومثله لا يليق بشان المحقق وانت
خبير بان خدشته ههنا وفيما سيأتى مدفوعة بان ما فى هذا الكتاب اكثر
مسائلهما والمقام خطابى يكفيه ادعاء ان العلمين بتمامهما مذكوران
فى هذا الكتاب ترغيبا للمتعلم فى كتابه ولا بأس فى اتحاد الكل بمعظم اجزائه

وهو العموم باعتبار التحقق العلمى ع
احدهما فى تحرير المنطق والكلام
وثانيهما القسم الاول فى المنطق ع

فى مثل



فى مثل هذا المقام الان هذه الخدشة انما يندفع بذلك عن المص لا عن الش
اذ على تقدير كفاية الادعاء يكون اشتغاله فى الحاشية الاتية ببيان العموم
لغوا وفيه ما فيه بل هو الحق كما ستعرف قوله والظاهر آه ولعل وجه
الظهور ما ذكره بعض الافاضل من ان ظرفية الصفة بموصوفها كما فى زيد
فى الخصب والراحة ظرفية حقيقية عند اهل الحكمة فيستغنى عن اعتبار
التشبيه والتجوز وفيه بحث من وجوه الاول ان كون تلك الظرفية حقيقية
عند اهل الحكمة محل نظر بل الظ انها مجازية عندهم ايضا فانهم قالوا
ان قولك كذا فى كذا يدل بالاشتراك او التشابه على المعانى المختلفة كون
الشئ فى الزمان وكونه فى المكان وكونه فى المحل وكونه فى الخصب والراحة
وكونه فى الحركة وكون الكل فى الجزء وكون الجزء فى الكل وكون الخاص
فى العام انتهى والظ ان قولهم او التشابه لتقسيم تلك المعانى الى حقيقية
كما فى الثلثة الاول ومجازية بعلاقة التشبيه كما فى البواقى الثانى لو سلما
ان كلمة فى حقيقة عرفية فى تلك المعانى عندهم فانما يكون الظرفية
حقيقة ههنا لو كان هذا الكتاب من الحكمة وليس كذلك بل من الكلام
فى تقرير عقايد الاسلام نعم المنطق فى الاصل من علوم الحكماء لكن
المص جعله كالمقدمة للكلام على ان الظرف ههنا ليس تحرير المنطق
وحده بل تحرير كلا العلمين فلابد ان يكون التخاطب بكلمة فى ههنا
باصطلاح اهل اللغة ولما لم يكن الظرفية الحقيقية التى هى الحلول الحقيقى
عندهم لا فى ظرفية العلمين المحررين لا فى ظرفية تحريرهما للكتاب
ولا فى ظرفية وصف الدلالة لموصوفها وان امكنت فى عكسها اعنى
فى ظرفية الموصوف لصفة الحالة فيه كما فى قولك الشجاعة فى زيد احتيج
ههنا الى التجوز باحد الوجوه الثلثة التى اشار اليها الشريف فى قوله تعالى
اولئك على هدى احدها الاستعارة التبعية فى كلمة فى كما ذكرها الش
وثانيها الاستعارة المكنية فى مجرورها بتشبيه العلمين المحررين او تحريرهما
بالظرف الحقيقى وثبت لهما ما هو من خواص المشبه به اعنى الاداة

الدالة على الحلول الحقيقى على سبيل التخييل وثالثها الاستعارة التمثيلية بتشبيه حال العلمين اوتحريرهما مع هذا الكتاب بحال الظرف مع مظروفه وبذكر المركب الدال على الثانية بالوضع ويراد الاولى فيكون تمثيلا وان حذف من التركيب ماعدا الادات الثالث ان الدلالة ليست معنى حقيقيا للتحرير المختص بذوى العلم وصفا بل مجازيا فارتكاب التجوز فى المجرور ليكون الجار حقيقة ليس اولى من عكسه الرابع ان حمل الظرفية ههنا على ظرفية وصف الدلالة لموصوفها غير موجه ههنا سواء كانت حقيقية اومجازية لان تلك الظرفية تدل على استيعاب الصفة واحاطتها بموصوفها احاطة تامة بحيث لايجد الموصوف بدا منها فتدل ههنا على ان الكتاب لايفارق الدلالة على العلمين يدل عليهما وافاد فى كل حال فتكون تلك الظرفية واقعة لاحتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب كما اذا حملت على العموم بحسب التحقق العلمى فيلزم ان يكون عطف قوله وتقريب المرام على التهذيب توكيدا لاتأسيسا مع انه لايرتضيه فيما بعد ولعله لهذا الوجوه امر بالتدبر قوله صفة للكلام لانزاعى فى كون الدلالة صفة للكلام وانما النزاع بين الشريف والمص فى ان تفسير الدلالة التى هى صفة اللفظ بفهم المعنى من اللفظ مشتمل على المسامحة كما ذهب اليه الشريف اولا كما ذهب اليه المص بناء على انه وان كان مطلق الفهم صفة للفاهم اوالمعنى الا ان فهمه من اللفظ صفة مركبة لذلك اللفظ وقد اشار اليه المحشى فما قيل ههنا من ان كون الدلالة صفة للكلام انما يصح على مذهب المص فى تفسير الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مع ان الحق مذهب الشريف كما اشار اليه فناش من اعوجاج الفهم الا يرى ان حكم الشريف بالتسامح يوجب كون الدلالة عنده وصفا للفظ ايضا اذ لو كانت وصفا للمعنى اوللفاهم لم يكن فيه تسامح اصلا على ان الدلالة فى كلام المحشى يجوز ان يحمل على المعنى اللغوى الذى هو الارشاد القائم بالكلام ايضا كما فى هداية القرآن لا على المعنى الاصطلاحى قوله اما كون التقريب آه





اما ظهور كونه على الاول بالمعنى اللغوى فظ لان التقريب بالمعنى اللغوى كالتهذيب يشتق منه شئ ويحمل على الكتاب فيصح تأويله بذلك المشتق بان يقال هذا غاية مقرب للمرام غاية التقريب كما اشار اليه الش بخلاف التقريب بالمعنى الاصطلاحى اذ لايشتق منه مقرب بمعنى ذى التقريب وايضا هو بمعنى الاستلزام الذى هو كلى متواطئ لامشكك فلايصح عطفه على ما اضيف اليه الغاية بمعنى النهاية لانه يقتضى ان يكون المعنى الاصطلاحى كليا مشككا كالتهذيب وفيه ان التأويل ليس منحصرا فى حمل الاشتقاق بل هو حمل ذو واخواته فليؤل بحمل ذو بان يقال هذا الكتاب ذو غاية التقريب والقول بان التقريب والاستلزام كلى متواطئ لامشكك مدفوع بان التقريب كما يتم بانتاج الدليل عين المط يتم بانتاجه مايساويه اواخص منه ثمه ما هو بالذات ومنه ماهو بالواسطة ومن البين ان الاستلزام بالذات اولى من الاستلزام بالواسطة كيف ولو لم يكن التقريب بالمعنى الاصطلاحى مشككا كان عطفه على التهذيب احتمالا فاسدا لاغير مختار الا ان يقال كون التأويل فى جانب المعطوف عليه بحمل الاشتقاق وفى جانب المعطوف بحمل ذو غير ظ اذ الظ ان يكون التأويلات بطريق واحد الاظهر ان وجه الظهور هو ان عطف المعنى اللغوى على التهذيب لكونه دالا على غاية تقريب المرام يفيد فائدة جليلة وجديدة مهمة هى ان الكتاب بعيد عن جميع مراتب الاخلال المتوهم من غاية التهذيب لان المبالغة فى التنقيح ربما يؤدى الى الاخلال الموجب لتبعيد المرام عن الافهام ولايفيدها عطف المعنى الاصطلاحى اذ غايته افادة ان الدلائل المذكورة فى هذا الكتاب مستلزمة لنتائجها بالذات لابالواسطة ولايلزم منه خلو عبارته عن جميع مراتب الاخلال وهو ظ لايقال يندفع توهم الاخلال بقوله تحرير المنطق آه لان التحرير بمعنى التبيين الخالى عن الحشو والتطويل كما ذكره الشارح ولاتبيين فى الاخلال ولذا اورد عليه بعض الافاضل

بانه لاوجه لاعراضه عن الاخلال فى تفسير التحرير لانانقول للاخلال
كغيره مراتب متفاوتة وخلو جميع تلك المراتب عن التبيين محل نظر
ظ بل الظ ان فى بعضها تبيينا فى الجملة فلايندفع به ايهام هذه المرتبة
بخلاف عطف المعنى اللغوى على التهذيب الذى اضيف اليه الغاية
فان غاية تقريب المرام الى الافهام بنفى جميع تلك المراتب كماذكرنا نعم
كون هذا الوجه ظاهرا مستغنيا عن البيان محل بحث وقد يقال فى وجه
الظهور لان السوق ليس صفة للكتاب بل للمص بواسطة الكتاب
بخلاف التقريب بالمعنى اللغوى اقول وفيه نظر لانه ان اراد الصفة
الحقيقية فكذا التقريب ليس صفة للكتاب حقيقة بل للمص بواسطة
الكتاب لضرورة ان الالفاظ آلات لتقريب المص حقيقة وان اراداعم
من المجازية فالسوق صفة للكتاب مجازا اذكما ان الكتاب مقرب للمرام
مجازا فكذا سائق الدليل مجازا على ان السوق الذى هو صفة للمص
لاللكتاب هو مطلق السوق لاسوق الدليل فانه صفة للدليل عند المص
بلا تسامح والدليل الملفوظ من اجزاء الكتاب فيكون التقريب المفسر
بسوق الدليل وصفا حقيقيا بجزء الكتاب ولابد ان يحمل ذلك التفسير
على ماهو صفة الدليل اما من غير تسامح كماذهب اليه المص فى تعريف
الدلالة اوبالتسامح كماذهب اليه الشريف المحقق هنالك لان التقريب
عندهم وصف قائم بالدليل وهو الاستلزام واعلم ان الش لم يلتفت الى صيغة
اسم المفعول على معنى انه المرام المقرب الى الافهام لانه لايصح على الاحتمال
المختار الذى هوكون الكتاب عبارة عن الالفاظ وانما يصح على احتمال
كونه عبارة عن المعانى ضرورة ان المرام المقرب الى الافهام هو المعانى
لاالالفاظ ولاالنقوش فلايصح ان يقال ان هذا الكتاب غاية المرام
المقرب الاان يتكلف بحذف المضاف اى دوال غاية المرام المقرب قوله
فلان العطف على هذا يكون تأسيسا بلاتكلف لاتأكيدا لان تحرير العلمين
وبيانهما الخالى عن الحشو والتطويل لايستلزم تقريب الدلائل المذكورة

فيهما



فيهما سواء كان العلمان عبارتين عن المسائل فقط كما هو التحقيق
اوعن المسائل والمبادى من الدلائل والتعريفات كماهو المشهور ولوفرض
الاستلزام على الثانى فليس التوكيد عبارة عن اعادة اللازم مطلقا
بل من اعادة اللازم البين المستفاد من الملزوم ولزوم التقريب المصطلح
لتحريرهما على تقدير وقوعه غير بين كمالايخفى وبالجملة عطف المعنى
الاصطلاحى على التحرير تأسيس بلاتكلف بخلاف عطف المعنى
اللغوى عليه لان التحرير بمعنى التبيين الخالى عن الحشو
والتطويل مستلزم لتقريب المرام فى الجملة استلزاما بينا وان لم يستلزم
غاية التقريب فجعله تأسيسا يحتاج الى تكلف بان يقال ليس التحرير
بالمعنى المتبادر الذى ذكره الش بل بمعنى مجرد ايراد عبارات خالية
عن الحشو والتطويل سواء وجد فيها تقريب المرام فى الجملة اولم يوجد
تقريب اصلا كما فى نهاية الاخلال الخالية عن التبيين والتقريب بوجه ما
اوبان يقال المراد من التقريب فرده الكامل اعنى غاية التقريب هكذا
يجب ان يحرر مراده ولعل قوله فلا تغفل عن وجه الفرق بين عطف
التقريب بالمعنى اللغوى على التهذيب وبين عطفه على التحرير فى ان
الاول يكون تأسيسا بلاتكلف والثانى مع تكلف كما دل عليه المقابلة
بين قوله اما كون التقريب على الاول آه وبين كونه على الثانى آه
وذلك الوجه كماقررنا او بمعنى لاتغفل عن ان يكون الاول تأسيسا بلاتكلف
انماهو على تقدير كون نفس التحرير ظرفا للكتاب بحسب العموم فى التحقق
فى الواقع لاعلى تقدير كون العلمين المحررين ظرفا له بحسب العموم فى التحقق
العلمى لما اشرنا ان الظرفية على هذا تدل على ان العلم بهذا الكتاب موجب
للعلم بمسائل العلمين المحررين فيدل على انه دال على العلمين بالنسبة الى كل
مخاطب ذكى وغبى فينفى جميع مراتب الاخلال وتوجب غاية التقريب
الى الافهام اللهم الاان يكون غاية التقريب لازما بينا للظرفية المذكورة
او بمعنى لاتغفل عن ان توهم اشتمال الكتاب على بعض مراتب الاخلال

باق غير مندفع على تقدير عطف التقريب بالمعنى الاصطلاحى على
التحرير وان اشتغلت بدفعه بالظرفية بحسب العموم يندفع المستفاد
من كلامه من كون عطف التقريب بالمعنى اللغوى على التهذيب تأسيسا
بلا تكلف فلاجل بقاء ذلك التوهم اخره الش او بمعنى لاتغفل عن
ان ما اوردناه على ظرفية التحرير مع دفعه بوجه يجرى فى التقريب
المصطلح المعطوف عليه اذ ليس التقرب المصطلح ايضا اعم من الكتاب
بحسب التحقق العلمى اذ كثيرا ما لايخطر ببال نفس السوق والاستلزام
والمسائل والدلائل فقط يحتاج فى ظرفية واعم بحسب التحقق فى نفس
الامر ولا يجرى الوجه الاخير فى دفعه الا بصحح المرام المقرب على ان يكون
المقرب مشتقا من التقريب بالمعنى الاصطلاحى اللهم الا ان يؤول بالمرام
ذى التقريب وهو اعم من الكتاب بحسب التحقق العلمى واعلم ان التقريب
اذا حمل على المعنى الاصطلاحى يكون اضافته الى المرام لادنى ملابسة
سواء كان معطوفا على التهذيب او على التحرير لان التقريب بالمعنى
الاصطلاحى انما يضاف حقيقة الى الدلائل لا الى المطالب والنتايج قال
الش يحتمل ان يكون بيانا للمرام اما مبنى على ان المراد من المرام مرام اهل
الاسلام وان اضافة التقرير الى العقائد من قبيل اضافة جرد قطيفة
اى المرام الذى هو العقائد المقررة واما مبنى على ان المراد من المرام مرام
المص فقط والاضافة على ظاهرها الذى هو اضافة المصدر الى مفعوله
اى المرام الذى هو تقرير العقائد سواء كان التقرير بمعنى البيان بالعبارات
او بمعنى التثبيت بحيث لايزول بتشكيك المشكك لكن الثانى يأباه قوله
الى الافهام فيما قبل لان المرام المقرب الى الافهام هو المسائل الاعتقادية
عن الوضوح لا تقريرها بشئ من المعنيين اللهم الا ان يكون تقريب
البيان الى الافهام عبارة عن وضوح دلالة ذلك البيان على مدلوله
بحيث لايحتاج الافهام فى الوصول الى مدلوله الى الواسطة لعدم كونه
بايراد اللوازم البعيدة او يكون تقريب تقرير المسائل وتثبيتها الى الافهام

كناية



كناية عن تثبيت هذه المسائل فى الافهام والاعتقادات حاصل لتلك
الاعتقادات فى هذه الكتاب بادنى شئ لان التثبيت بهذا الكتاب قريب
الى تلك الاعتقادات لا بعيد كالتثبيت بسائر الكتب ولا يخفى ما فى كل
منهما من التكلف والكلام فى الاحتمال الظ كما سينبه عليه المحشى قوله
ويحتمل ان يكون متعلقا بالمرام اذ المرام بمعنى المق فالمعنى ح وتقريب
ما قصد من التقرير والبيان الى الافهام وذلك المقصود هو حصول تلك
المسائل المقررة على وجه اليقين فى اذهان المتعلمين فعلى هذا صلة التقريب
محذوفة ايضا هو قوله الى الافهام كما اشار اليه ثم الظ ان مراده
ذكر عديل الاحتمال الظ الذى ذكره الش بقوله يحتمل ان يكون بيانا
للمرام فان لفظ الاحتمال المذكور فى الشرح يوجب احتمالا آخر
والانسب ان يجعل الظ عديلا للظ فيما وجد واما جعل عديله ما يفهم
من قوله وتعلقه بالتقريب آه فغير مناسب مع وجود العديل الظ فانه
احتمال بعيد فقد اشار الى ان فى كلام الش مجاز حذف وكانه قصد
بذلك دفع ما يورد على الش من ان تعرضه بالاحتمال البعيد واعراضه
عما هو اقرب منه وهو احتمال كونه صلة للمرام مما لا وجه له واما ما قيل
لايتيسر ان يكون متعلقا بالمرام لان معنى تقرير عقائد الاسلام هو
جعلها فى قرارها وهذا الجعل مما يقصد تقريبه الى الافهام اما ان
يقصد منه امر آخر يقرب اليه فالظ انه ليس كذلك فليس بشئ لانه انما
يتم اذا جعل التقرير بمعنى التثبيت لا اذا جعل بمعنى البيان بالعبارات
لما اشرنا ان ما قصده المص من بيان عبارات المسائل الاعتقادية حصول
تلك المسائل فى اذهان المتعلمين فلا شك فى ظهور ان يقال وتقريب
المسائل الاعتقادية التى قصدها المص من تقرير عباراتها الدالة عليها
الى الافهام على ان تقريب ذلك الجعل الى الافهام يحتاج الى تكلف
فلا يكون ظاهرا اذ الظ من تقريب الشئ الى الفهم ان يتعلق به الفهم
ويكون ذلك الشئ مفهوما بسهولة للقرب بينهما لا ان يتصف به الفهم

بسهولة فانه غير ظ كما اشرنا واما كون تقريب الجعل المذكور الى الفهم
عبارة عن ان يتعلق به الفهم ويصير هو مفهوما بسهولة فمما لامعنى له
ههنا كما لا يخفى قوله على ان يكون آه يشير الى ان ههنا احتمالا
آخر وهو تعلقه بالتقريب على ان يكون كلمة من منشائية اى التقريب
بسبب التقرير والبيان لكنه ايضا بعيد لكونه خلاف المتعارف
فى صلة القرب فتأمل قوله فلانه بعيد لفظا اتى بهذا الدليل فى صورة
المصادرة لاجل اللطافة لظهور عدم المصادرة لان البعد اللفظى الذى
هو المدعى اعم لانه بمعنى بعد الاستفادة من اللفظ سواء من جهة بعد
احد اللفظين المرتبطين عن الاخر بتوسط لفظ آخر او الفاظ آخر بينهما
او من جهة الاشتراك او التجوز بقرينة خفية والدليل المذكور عبارة
عن الاول الاخص قوله غير ظ آه يشير الى صحة جعل المق قريبا
الى التقرير بان يكون تقريبه اليه عبارة عن جعل البيان والتقرير دالا
عليه بلا واسطة ويكون غاية التقريب عبارة عن جعله دالا عليه
بلا واسطة اصلا لكنه بعيد اذ الظ ان يقرب المق الى الفهم لانه الشايع
المتبادر فى امثال هذا المقام ولاجل انه صحيح فى ذاته لم يبطله الش
بل استبعده قوله وما قيل فى وجه بعده معنى انه يلزم من هذا
اى من جعله متعلقا بالتقريب على ان يكون كلمة من بمعنى الى ان يكون المرام
غير تقرير عقائد الاسلام ضرورة ان القرب نسبة بين شيئين فلا يكون
المقرب الى الشئ عين ذلك الشئ والظ انه عينه ههنا فهو بعيد عن الحق
جدا لان المرام نفس عقائد الاسلام لا تقريرها وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نم ان المرام ليس تقريرها بمعنى تثبيتها كيف وهذا الكتاب وامثاله
معمولة لاخراج المتعلمين ربقة التقليد عن اعناقهم وهم يعلمون اكثر
المسائل التى فى هذا الكتاب قبل تصنيفه فلو كان التصنيف لاصل
التعليم والتعلم لا لاصل العلم لكان كل من التصنيف والتعلم لتحصيل الحاصل
فى اكثر المسائل فالظ ان مراد المص من تقرير العقائد تثبيت المسائل





الاعتقادية فى اذهان المتعلمين بحيث لا تزول بتشكيك المشكك بناء
على ان المط هو اليقين فلو جعل كلمة من متعلقة بالتقريب وصلة له لدلت
على ان هذا الكتاب مقرب للمرام الاصلى الى التقرير والتثبيت فيلزم
ان لا يكون عينه مع انه عينه فيحتاج الى صرف التقرير عن هذا المعنى الظ
الى معنى البيان بالعبارة ليدل على ان هذا الكتاب غاية تقريب المرام
الاصلى الذى هو التثبيت الى البيان بالعبارات لحصوله منه بلا واسطة
وهذا مراد القائل لا يقال على هذا لا يصح توجيه الش من كونه بيانا
للمرام وصلة التقريب محذوفة هى قوله لى الافهام على ظاهره
اذ لا معنى لتقريب التقرير بمعنى التثبيت الى الافهام لانا نقول قد عرفت
ان توجيهه مبنى على ان اضافته الى العقائد من قبيل اضافة جرد
قطيفة فراده تقريب المرام الاصلى الذى هو المسائل الاعتقادية
المقررة الثابتة من حيث انها مقررة ثابتة الى الافهام فيكون المق الاصلى
فى بعض المسائل هو وصف التقرير والتثبيت وفى البعض الاخر هو
اصل العلم مع ذلك الوصف فلا اشكال واما ثانيا فلان للقائل ان يقول
الغرض توجيه استبعاد الش التوجيه الثانى فاما ان يكون المرام متحدا
مع تقرير العقائد سواء جعل اضافة التقرير الى العقائد من اضافة المصدر
الى معموله او من اضافة جرد قطيفة او لا يكون متحدا معه فعلى الثانى
لا يصح التوجيه الاول للش فان البيان يقتضى الاتحاد وعلى الاول يصح
ما قلنا باى طريق كان فكلام المحشى ههنا لا يخلو عن الاختلال كما لا يخفى
فتأمل قوله حاصله ان العقائد آه وفيه ان الش جعل تقرير
العقائد بيانا للمرام المقرب الى الافهام وذلك المرام هو المعتقدات
اعنى المسائل الاعتقادية لا الاعتقادات ولا تثبيتها وتقريرها اذ لا معنى
لتقريب بشئ منهما الى الافهام كما لا معنى لتقرير الاعتقادات وبيانها
فالحق ان مراد الش انه ان كانت العقائد بمعنى المعتقدات والاسلام
بمعنى ما جاء به النبى عم معتقدا كان او فعلا او قولا مما يجب تصديقه فالاضافة

بيانية اصطلاحية لتصادقهما فى المعتقدات الاسلامية وصدق الاسلام
بدون المعتقدات فى الافعال والاقوال وبالعكس فى المعتقدات الغير
الدينية وان كانت العقائد بمعنى المعتقدات ايضا والاسلام بمعنى التصديق
بما جاء به النبى عم فالاضافة لامية للتباين الكلى بين المعتقدات والاعتقادات
لكن المعتقدات كالاعتقادات انما تضاف حقيقة الى اهل الاسلام
لا الى نفس الاسلام فالاضافة اللامية المذكورة مجازية لادنى الملابسة ثم
اضافة التقرير الى العائد من اضافة جرد قطيفة لا محالة سواء كان بمعنى
التثبيت او بمعنى البيان اى المعتقدات المتقررة فى الاذهان بعد تقريبها الى
الفهم او المبينة بعد ذلك قوله وان كان الاسلام آه اى سواء كان العقائد
بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات او كان العقائد بمعنى المعتقدات
اى سواء كان الاسلام بمعنى التصديق الجنانى او بمعنى الاقرار فالاضافة
فى هذه الصور الثلث للملابسة لما عرفت ان الاعتقادات والمعتقدات انما
تضافان حقيقة الى اهل الاسلام واما اضافتهما الى غيرهم فمجازية ولذا
اشار الش الى توجيه آخر ههنا بالتجوز فى الطرف او فى الحذف ليكون
الاضافة حقيقة وقد وقع قوله والعقائد بمعنى المعتقدات فى بعض النسخ
بالواو الواصلة لكنها قاصرة عن الصور الثلث ولا يمكن تتميم المق من قوله
مثلا لانه اشارة الى جواز حمل الاسلام على معنى الدين كما فى قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وهو جمع ما جاء به النبى عم اذ الاسلام كما يطلق
على التصديق الجنانى بجميع ما جاء به النبى عم وهو الايمان وعلى التصديق
الظاهرى اللسانى بذلك وهو الاقرار يطلق على معنى الدين وهو جميع
ما جاء به النبى عم من المعتقدات والافعال والاقوال واضافة العقائد
اليه بهذا المعنى للملابسة ايضا سواء كان بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات
للتباين الكلى بينهما بحسب الحمل واما ما قدمنا من كون اضافة العقائد
بمعنى المعتقدات الى الاسلام بمعنى ما جاء به النبى عم بيانية اصطلاحية فمبنى
على حمل الاسلام على المعنى المشترك بين الكل والجزء مجازا واعلم





ان الاضافة للملابسة من اقسام المجاز العقلى فان المضاف بالاضافة
اللامية ان اضيف الى ما هو له وحقه ان ينسب اليه فالاضافة حقيقية
كاضافة الغلام الى مالكه فى قولك غلام زيد وان اضيف الى غير ما هو
له للملابسة فمجازية فالظ ان اضافة الغلام المشترك بين زيد وعمرو
الى احدهما حقيقية لوجود التملك مع اختصاص فى الجملة ولو اختصاصا
اضافيا بالنسبة الى غيرهما وان اشترط فى الاضافة الحقيقية اضافة الى ما هو
له مع الاختصاص الحقيقى كان امثال هذه الاضافة مجازية ايضا
ومن ههنا يعلم ضعف ما ذكره المحشى فى حاشية الاداب من ان معنى اللام
مطلق التعلق والارتباط لا الاختصاص الحصرى اذ لو كان معناه
ذلك لكان جميع صور الاضافة للملابسة اضافة حقيقية وهو خلاف
ما اجمعوا قوله لادنى ملابسة اشارة الى ان مراد الش من الملابسة
لبس فردها الكامل الذى هو المناسبة بين المضاف والمضاف اليه
فى الاضافة الحقيقية بل ما هو ادنى منها لكون الاقرار مسببا عن الاعتقادات
ا وواقعا على المعتقدات وقوع الفعل على المفعول به قوله الا
ان يقال اراد بالاضافة آه فعلى هذا يكون البيانية بالمعنى اللغوى اى
منسوبة الى بيان المضاف بما هو اخص منه مطلقا وهذا البيان متحقق
فى البيانية المصطلحة عند النحاة فهى منقولة من المعنى الاعم الى الخاص
ولذا قال والاول جار آه لكن قد عرفت انه لا حاجة الى العدول
من الاصطلاحية على ما يقتضيه سوق كلام الش وغاية الامر ان كلام المص
لا يخ عن تجوز اما فى النسبة او فى الطرف او فى الحذف قوله لان
ما ذكره مخصوص بالمجاز المرسل ولا يجرى فى المجاز بالحذف لان اهل
الاسلام فى صورة المجاز الحذفى انما يراد بمجموع اللفظين لا بمجرد الاسلام
مع انه جعل ذلك المعنى مرادا بالمجازين بقرينة عطف قوله او مجاز الحذف
على المجاز المرسل ثم المجاز المرسل ههنا اما بعلاقة الاشتراط بناء على ان
كونهم اهل الاسلام مشروط بالاسلام او بعلاقة الحلول بناء على ان

الاسلام وصف حال فيهم وهـذا الايراد مبنى عـلى ان المتبادر من قوله
بالاسلام باستقلال الاسلام ولذا دفعه بحمله على المدخلية الاعم وانت
خبير بان ذلك الجملة صرف عن الظ المتبـادر فلا يندفع به السؤال المبنى
اللهم الا ان يكون الصرف بقرينة ظـاهرة ايضا واولى فى دفعه ماقيل
لما كان الاسلام نائبـا مناب الاهل المحذوف ومعربا باعرابه صح ان يقـال
اريد به اهل الاسلام وقد يقال لوعطف او مجاز الحذف على قوله ان يراد
لاستغنى عن التكلف الذى ارتكبه المحشى فى توجيه وفيه انه مع كونه ابعد
لفظا ركيك معنى اذ لاحسن للترديد بين ارادة المعنى وبين مجاز الحذف
وانما الحسن فى الترديد بين المجازين او بين الارادتين فمـا ارتكبه اشد
تكلفا لايخفى واما ماقيل ماقاله المحشى ظ فى المجاز الحذفى فمـا هو جوابه فهو
جواب الش فهو غفول عن توجيه المجاز المرسل اذ كان المراد من الغيث هو
النبات المسبب عن الغيث لامطلق النبات كما تقرر فى محله فكذا المراد بالاسلام
ههنا اهل الاسلام لامطلق الاهل قال المص جعلت تبصرة لمن اراد البصرة
لذى الافهام ذكره الفاضل العصام ان هذه الجملة فصلت عما قبلها يعنى جملة
وبعد فهذه غاية تهذيب الكلام لاختلافهمـا خبرا وانشاء لان هذه
الجملة خبر وماقبلها لانشاء مدح الرسالة ولذا صح عطفها عـلى احد
الانشاآت السوابق من الصلوتية والحمدية وان استصعبوا هذا العطف
وبالغوا فيه حتى احتاجوا فى دفعه الى جعل الواو عوض اما وايد بذلك
بعدم استعمـال واما بعد ولاحاجة الى شئ من ذلك ولا الى جعل هذه
الجملة المفصولة جوابا عن سؤال مقـدر عن الغرض مع انه لايسـئل
عن الغرض فى جعل العلمين مهذبا منقحا لظهوره انتهى ما لا . اقول ليس
احتياجهم الى ذلك لاختلاف الجملتين خبرا وانشاء لان كون الجملة الحمدية
انشائية محضة محل نظر لانها خبرية بالنسبة الى منكرى اختصاص
الحمد به تعـالى من السامعين وان كانت انشائية بالنسبة الى المقرين بل
لعدم المنـاسبة بين الجملتين ولذا احتـاج بعضهم الى عطف القصة

على



على القصة فيه وفى عطف الصلوتية الانشائية البتة وايضا ظهور كون
الغرض افادة البصيره للمعلمين لذى التعليم والافهام محل نظر ظ على انه
ان كان ظـاهرا يكون جملة جعلته آه ايضـا انشائية لعدم الفـائدة
ولازمها فى الخبر فيصح عطفها على احدى السوابق الانشائية فلا وجه
للفصل والا فيصح كونها جوابا عن سؤال عن الغرض قال الشـارح
ومازائدة اوموصولة اوموصوفـة لايخفى ان الاولى ان يقول اونكرة
كما جوزوها فيه الا ان يقال اعرض عنها لغاية قلتها فان كانت زائدة
تعين الجر فيما بعدها على الاضافة اى لامثل الولد الاعز موجود فى الدين
جعل الكتاب تبصرة وتذكرة لهم وليس من لوازم ماء الزائدة الغاء العمل
كما فى قوله تعـالى ايما الاجلين قضيت وان كانت موصولة اوموصوفة
تعين الرفع فيمـا بعدهـا لانه خبر مبتداء محذوف والجملة صلة اوصفة
اى هو الولد الاعز وان كانت نكرة فمـا بعدها مجرور على البدل منهـا
سواء كان معرفة اونكرة اى لامثل شئ الولد الاعز واما منصوب على التميز
ان كانت نكرة لان مابتقدير التنوين وقدم احتمـال الزيادة مع ان عدم
الزيادة اولى لاستلزام الاخيرين الحذف فى صدر الجملة الواقعة صلة اوصفة
وهو قليل صرح به الرضى ولانهمـا يقدح فى اطرادهـا لزوم اطلاق
ما على من يعقل كما ههنا وقدم الموصولة مع ان الموصوفة لكونها نكرة
اتم فى الابهـام المؤدى الى تعظيم الولد الاعز لكونها عبـارة عن الولد
المعرف باللام ولايفوت التعظيم بل فى الموصولة تعظيم من جهتين
من جهة ابهام الموصولة ومن جهة تعريفهـا بانه معظم قدره لايغيب
عن الخواطر قال الشـارح ثم استعمل بمعنى التخصص قال بعض
الافاضل اما مجازا اومنقولا فى العرف العام واعرابه على هذا انه منصوب
المحل على انه مفعول مطلق للفعل المقدر فاذا قلت زيد شجاع ولاسيما
راكبا فهو بمعنى وخصوصا راكبا اى واخصه بزيادة الشجاعة خصوصا
راكبا وراكبا حال من مفعول الفعل المقدر وفيه بحث اذ لوكان منقولا

لاسيما الولد الاعز
سيما الولد
ومعنى لاسيما لامثل

لكان المعنى الاصلى مهجورا ولم يهجر وايضا كل من التجوز والنقل
لايقتضى تغير الاعراب الاصلى اما التجوز فظ واما النقل فلان النقل
لايقتضيه كما فى فعل التعجب ثم اعلم انهم ذكروا ان الواو الداخلة على
لاسيما كما فى قول امرئ القيس اما اعتراضية اوحالية اوعاطفة وجوز
بعضهم النصب على الاستثناء فى قول امرئ القيس وفيه ان الاستثناء
مع الواو لم يعهد فى كلامهم الا فيما يكون معطوفا على الاستثناء الاخر
فالوجه ان يجوز النصب على الاستثناء حيث لايكون مع الواو كما ههنا
قال الش وتحقيقه انه للاستثناء قيل فيه اشارة الى ما فى الرضى من انه
ليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده مبنى على اولويته بالحكم
المتقدم وانما عد من كلماته لان مابعده مخرج عما قبله من حيث اولويته
بالحكم المتقدم ويوافقه ما فى شرح المفصل من ان نصب مابعده على اجراء
لاسيما مجرى الا وهو ضعيف لان مابعد الا مخالف لما قبله فى النفى والاثبات
وفى لاسيما يكون ماقبله ومابعده مثبتا الا ان مابعده ازيد واقول بل اشار
الى تحقيق المقام ودفع التسامح من النحاة حيث عدوه من كلمات الاستثناء
بان حقيقة الاستثناء انما تدور على الاخراج عن الحكم المتقدم سواء كان
ذلك الاخراج لغرض اثبات نقيضه كما فى قولهم ماجائنى القوم الا زيدا
ولغرض اثبات ماهو اتم منه به كما فى صورة المدح بما يشبه الذم نحو قولهم زيد
عالم الا انه زاهد هذا هو المستفاد من لام الغرض فى قوله ليحكم عليه آه
فغرضه الرد على الرضى وشارح المفصل لا المماشاة معهما والا لقال فى مقام
التحقيق انه بمنزلة الاستثناء عن الحكم السابق نعم يتجه عليه ان لاسيما
مركب فلا يصح عده من الكلمات بخلاف بعض الافعال فانه بدون
الفاعل مفرد ولا مخلص الا بان يعم الكلمات على وجه يعم المركبات
وهو تسامح آخر او يخصص كونه للاستثناء باستعماله بمعنى
خصوصا على النقل تأمل ثم اعلم ان كونه للاستثناء لايختص
بانتصاب مابعده على الاستثناء لانهم عدوه من كلمات الاستثناء على كل

احتمال



احتمال كما اشرنا من ان الاستثناء يدور على معنى الاخراج ولذا عدوا بعض
حروف الجر والافعال منها قوله وفى الصحاح آه قال فى شرح فى المفصل
يروى فى هذا البيت مابعد لاسيما مرفوعا ومنصوبا ومجرورا فقد ثبت رواية
الاوجه الثلثة ونفى رواية النصب بما فى الصحاح من قبيل الاستثناء وعلى
النفى الغير المحصور بسكوت شاهد واحد والتأييد بصورة الكتابة شغل
باللاعبة اذ الكاتب مضطر فى كتابة احدى صورتين اذ لا صورة جامعة بين
الاوجه الثلثة واختيار هذه الصورة لانطباقها على الوجهين من الوجه
المروية دون الصورة الاخرى المختصة بالنصب قوله الارب يوم لك
آه كلمة رب للتكثير وصالح صفة يوم ولك متعلق به قدم عليه للحصر ومنهن
ظرف لغوله ايضا او مستقر حال من ضمير صالح اى يوم كثير صالح لك من
جانبهن حاصل لك ودارة جلجل بضم الجيمين مع سكون بينهما اسم موضع
بالبادية يخاطب نفسه كثير من الايام طاب لك من جهة المعاشرة والتلذذ
من جهة تلك النسوة ولكن مثل اليوم الذى كنت معهن فى دارة جلجل
موجودة فى تلك الايام فان تلذذك فيها اكثر واتم من سائر الايام قال الشارح
من حيث دلالتها آه قيد للكل من الالفاظ والنقوش وان كان دلالة النقوش
على المعانى بواسطة الالفاظ وانما قيدها بهذه الحيثية ليتم اللزوم الذى
ذكره فى الحاشية فى العموم بحسب التحقق العلمى كما انه قيد المعانى بالحيثية
الاتية لان المسائل المخصوصة بدون ذلك التقييد حاصل فى الاذهان قبل
تأليف هذا الكتاب فلا يكون قسما اول منه الا من حيث كونها مستفادة
من عبارة المص ليتحقق العموم بين المسائل المخصوصة والقسم الاول فيما
اذا اريد بها تلك المسائل المخصوصة لان المقيدة بقيد الحيثية اخص مطلقا
من المطلقة وبه يندفع لزوم ظرفية الشئ لنفسه ح وسيتضح الامر قوله
ذكر فى الحاشية المنقولة آه اعلم ان الحاشية المنقولة منه ههنا هى ان العموم
ههنا باعتبار التحقق العلمى بمعنى ان المنطق الذى هو عبارة عن مجموع
المسائل المخصوصة يعلم كلما يعلم القسم الاول باحد معانيه ولا عكس فالقسم

الاول بكل من معانيه اخص مطلقا من المنطق والمنطق اعم منه فشبه
الشمول العمومى بالشمول الظرفى فاستعمل اللفظ الموضوع للثانى فى الاول
انتهى فقد عرفت ان ليس فى الحاشية استثناء المعنى الثالث كما استثناه
المحشى ولذا اورد عليه بان هذا النقل مختل لان ذلك الاستثناء لا يحتمله كلام
فى الشرح حيث قال وعلى التقادير فالظرفية مجازية آه ولا كلام فى الحاشية
حيث قال فى الموضعين باحد معانيه وبكل واحد من معانيه اقول انما
استثناه تصحيحا بظاهر كلام الحاشية بقدر الامكان لان الظ مما فى صدرها
من قوله ان المنطق الذى هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة ان
يكون مبنى التوجيه الاول هو بعينه مبنى التوجيه الثانى وح يبطل التوجيه
الاول بالنسبة الى كل معنى من المعانى السبعة لا بالنسبة الى ما عدا المعنى
الثالث فقط وكما كان تقليل الفساد اهون من تكثيره حمل قوله فى الشرح
وفى المعنى الثالث خاصة آه على ان يكون استثناء للمعنى الثالث بحسب المعنى
عن قوله وعلى التقادير آه فى التوجيه الاول وح يكون المعنى الثالث المستثنى
كما فى الحاشية فى الموضعين ايضا ولا سيما بعد تأيد ذلك الاستثناء
وقوعه فى بعض نسخ الحاشية كما نقل عن المحشى ههنا ومما يدل على ما
ذكرنا ان نظره الاتى لا يتوقف على هذا الاستثناء واعلم ان الش المحقق
اشار بالتوجيه الاول الى ان ما اشتهر فى امثال هذه الظرفية من تقدير البيان
ضايع لان ظرفية البيان المقدر ايضا مجازية لغوية بتلك
الاقامة وان كانت حقيقة فى كتب اهل الحكمة باصطلاحهم فليقم شمول
انفس المعانى وعمومها اولا ولم يعتبر العموم فى الواقع مع انه واقع ايضا لان
المنطق مدون قبل هذا الكتاب ولا يزال بعد ففى تحقق القسم الاول باحد
معانيه السبعة فى الواقع تحقق المنطق فيه بدون العكس فيتحقق هناك
عموم مطلق بحسب الواقع والخارج ايضا لان جعل انفس المعانى ظرفا
للقسم الاول لا يفيد ما افاد البيان الا باعتبار العموم العلمى وايضا الظ من
امثال هذه الظرفية افادة ان القسم الاول سبب موجب لعلم المنطق

وهذا



وهذا الغرض يفوت بالعموم الخارجى بل يحتاج الى العموم العلمى المطلق
لا من وجه لا يقال بل لم يلتفت اليه اذ لا معنى لتحقق المعانى والمسائل
فى الخارج فانها لا يتحقق الا فى العلم لانا نقول المراد بالخارج ما هو خارج
عن شعور شخص معين اى شخص كان اذا العموم العلمى
بالنسبة الى شعوره كما يدل عليه قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم
المنطق ومن البين انه متى تحقق القسم الاول خارج شعور شخص معين
يتحقق المنطق خارج شعور ذلك الشخص وان كان تحققه فى علم شخص
آخر ويصدق هذه الشرطية فى حق الشخص الثانى بل فى حق كل
شخص على حدة واما العموم العلمى فبان يقال متى تحقق القسم الاول
فى علم شخص يتحقق المنطق فى علم ذلك الشخص وهو الذى افاده
تقدير البيان ونحن نقول العموم الخارجى انما لا يفيد ما افاده البيان
ويفوت به ذلك الغرض لو وجب حمل المنطق على معنى المسائل وهو مم
بل الظ فى اسامى العلوم ان يكون بمعنى الملكات او الادراكات كما يستفاد
من ظ كلام المص فى شرح التلخيص فح نقول متى تحقق القسم الاول
بمعنى الالفاظ او النقوش او المركب منهما فى الخارج تحقق المنطق بمعنى
الادراكات فى الخارج بناء على ان العلوم والادراكات موجودات خارجية
اصلية لكونها من مقولة الكيف وان كانت المعلومات موجودات ذهنية
ظلية ولا عكس فيتحقق العموم الخارجى بين القسم الاول باحد هذه
المعانى الثلثة وبين المنطق بمعنى الادراكات ويفيد ما افاده البيان
ولا يفوت ذلك الغرض وان لم يتحقق ذلك العموم بينه وبين المنطق
بمعنى الملكة بناء على ان الحيثية المعتبرة فى الالفاظ والنقوش مجرد الدلالة
الموجبة للادراكات لا للملكات ايضا ولا بين المنطق بمعنى الادراكات
وبين القسم الاول بمعنى المعانى او بمعنى يتركب منهما بناء على ان تحقيق
المعانى خارج شعور شخص معين لا يوجب تكيف نفسه بكيفية المنطق
بل تكيف نفس شخص آخر فلا يحصل عموم مفيد لمفاد البيان وان حصل

اى لا بالنسبة الى مطلق الشعور
والا لكان شاملا لصورة غير مراده
ههنا وهى قولنا اذا تحقق القسم
الاول فى علم شخص تحقق المنطق
فى علم شخص آخر وما افاده تقدير
البيان ليس شاملا لهذه الصورة
كما لا يخفى

هناك عموم آخر الا ان يقال اعرض عنه لعدم اطراده فى جميع الاحتمالات
مع انه يستفاد من قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق فتأمل وان ضمه
فى سلك الفرائد التى تفرد بها هذا الكتاب قوله باعتبار التحقق العلمى
اى التحقق فى العلم لكن الظ ان يقول باعتبار التحقق الذهنى لان النسب
اما بحسب الصدق والحمل واما بحسب التحقق فى الخارج واما بحسب
التحقق فى الذهن لا يقال انما عدل عن الظ لئلا يتوهم ان العموم ههنا
معتبر بين العلمين بحسب الوجود الاصلى الخارجى والغرض اعتباره
بين المعلومين بحسب الوجود الظلى ولما كان العلوم وصفا حالا فى الذهن
صح ان توصف باعتبار وجودها الاصلى الخارجى بكونها متحققة
فى الذهن لا بكونها متحققة فى العلم فانها لا تكون متحققة فى العلم
ما لم يتصور ولم يتعلق بها علم آخر فتصير معلومات وبالجملة المتحقق
فى العلم لا يكون الا معلوما حاصلا فى الذهن بالوجود الظلى والمتحقق
فى الذهن كما يجوز ان يكون معلوما كذلك يجوز ان يكون علما حاصلا
فيه بالوجود الخارجى لانا نقول الوجود الذهنى متبادر فى الوجود الظلى
الذى هو حصول الشئ فى الذهن بصورته لا بذاته بل هو مخصوص به
اصطلاحا كما يفهم من كلامهم اللهم الا ان يقال ذلك العدول للاشارة
الى ما قدمنا من ان العموم بحسب التحقق الخارجى بين القسم الاول
بعض الاحتمالات وبين المنطق بمعنى الادراكات مفيد لافادة تقدير البيان
ههنا ايضا لان قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق بمعنى كلما تحقق
العلم بالقسم الاول فى الخارج بذاته بوجوده الاصلى تحقق العلم بالمنطق
فى الخارج بذاته وبوجوده الاصلى ايضا وهو ظ فعلى هذا يكون البيان
لتلك الشرطية بيانا للمق بلازم المق وحاصله لانه يستلزمه ايضا فتبصر
قوله بمعنى انه آه لا بمعنى قد يكون اذا علم علم وبالعكس على ان يكون
المراد من العموم هو العموم من وجه اذ الغرض الترغيب على القسم
الاول بان تعلمه موجب للعلم بالمنطق وهو لا يحصل بالعموم من وجه بل





بالعموم المطلق ولا بمعنى انه متى تحقق العلم بالقسم الاول فى الخارج تحقق العلم
بالمنطق فى الخارج اذا كان المنطق عبارة عن المسائل والمعانى او تحقق
نفس المنطق فى الخارج اذا كان عبارة عن الادراكات لانه عموم بين العلمين
المتعلقين بهما او بين نفس احدهما والعلم المتعلق بالاخر لا عموم بين
نفيها وهو مقتضى كلام المص ههنا بل بمعنى انه متى تحقق القسم الاول باحد
معانيه فى علم شخص تحقق المنطق فى علمه ايضا بدون العكس واذا فسرنا
التحقق العلمى فى كلامه بالتحقق فى العلم احترازا عن تحقق العلم وحملناه
على الوجود الذهنى الظلى فى الجانبين واما احتمال حمل التحقق العلمى
فى احد الجانبين على الوجود الظلى الذهنى وفى الجانب الاخر على الوجود
الاصلى الخارجى فمما لا يلتفت اليه اذ يجب فى النسب بحسب التحقق
العلمى بل بحسب الحمل ايضا اتحاد الجانبين فى الخارج او فى الذهن ثم
اعلم ان المراد من العلم فى طرف هذه الشرطية اعم من التصور ولو بوجه ما
ومن التصديق وان الكلام الخبرى كما يدل بمفرداته على المفهومات
التصورية يدل بتوسط الرابطة على وقوع النسبة اولا وقوعها
كما نطق به كتب المنطق فح لا شبهة فى صدق الملازمة الكلية فى تلك
الشرطية بعد تقييد القسم الاول بتلك الحيثيات وما توهمه بعض
القاصرين ههنا من ان ما يتعلق بالنقوش انما هو حس البصر
وما يتعلق بالالفاظ انما هو حس السمع فعدهما من العلم ما بطريق
الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير لا يكون العلم بها الا تصورا
والعلم بالمنطق الذى هو مجموع المسائل تصديق واستلزام التصور
للتصديق محل تأمل وان الالفاظ امارات لمدلولاتها فلا يلزم من العلم
بها الا الظن بمدلولاتها والعلم المتعلق بالمنطق الذى هو مجموع
المسائل تصديق قطعى ولزوم القطع من الظن محل تأمل ايضا انتهى
فليس بشئ قطعا اما اولا فلان المعتبر فى المنطق لما كان علما قطعيا
فروابط القسم الاول موضوعة للاحكام القطعية فاذا تحقق الالفاظ

والنقوش المأخوذة فى القسم الاول فى علم احد ولم يتحقق فى علمه تلك
الاحكام على وجه القطع فكما لم يتحقق ههناك المنطق فى علمه
فكذلك لم يتحقق القسم الاول فى علمه لان القسم الاول ليس عبارة
عن تلك الالفاظ اوالنقوش على اطلاقها بل من حيث دلالتها على
معانيها الموضوعة هى بازائها ولا تدل على المنطق الا اذا حصلت تلك
الاحكام على سبيل القطع ولو بواسطة البراهين المذكورة فى المتن
لان الروابط التى هى الادوات محتاجة فى الدلالة على معانيها الى امور
خارجة عنها وما توهمه من استلزام التصور للتصديق محل تأمل فانه
مبنى على الاشتباه بين الاستلزام والاكتساب بالنظر اذ الشك فى الثانى
لا فى الاول وكيف يشتبه فيه وهم قالوا فى القضايا قياساتها معها
ان تصورات اطرافها ملزومة بحضور قياس خفى موجب لحكمها وان
الاحكام البديهية قد تتوقف على تصورات اطرافها على وجه مخصوص
فيوردون لبيانها تعريفات لاطراف ويسمونها تنبيهات بالحدود مع انه
مناقض للزوم الظن من الامارات كما اعترف به فما هو جوابه فهو
جوابنا واما ما ذكره من ان الالفاظ امارات فهو مذهب مرجوح ولو سلم
فانه لا يلزم من ان العلم بها القطع فيما اذا احيل العلم هناك على مجرد
تلك الالفاظ وههنا احيل التصديقات القطعية بالمسائل على البراهين
المشهورة فى المفصلات فلا يتعلمها متعلم بمجرد الاعتماد على الفاظ القسم
الاول او نقوشها واما ثانيا فلو سلمنا ان روابط التركيب العربية موضوعة
لمطلق التصديقات الشامل للظن اوالتقليد وانها لا تتغير بوضع المص
فتدل على مدلولاتها بمجرد انضمامها اطرافها اليها من غير احتياج
الى البراهين فذلك مدفوع ايضا بان مراد المص من المنطق اعم من الظن
والتقليد ايضا ولو مجازا والا لاورد برهانا على كل مسئلة وغرضه
مجرد ضبط مسائل المنطق ولو تقليدا لكنه لا يصح فى قسم الكلام
فالوجه هو الاول والش المحقق انما تعرض بقيود الحيثيات لدفع امثال





هذا الوهم واما ما دل عليه صدر الكلام هذا المتوهم من توهم خروج
الاحساسات عن حقيقة العلم ففيه انه مبنى على الاشتباه بين البهائم
والعقلاء فانهم انما اخرجوا عنها احساسات البهائم لا احساسات
العقلاء كيف وهى اقوى علومهم وينتهى اليها افكارهم وجعلوا
الحواس الظاهرة السليمة من اسباب العلم قوله بناء على انه على
تقدير آه تعليل لاستثناء المعنى الثالث اى انما استثناه بناء على ذلك
فلا يتحقق فيه عموم بحسب العلم فهو من كلام المحشى كنفس الاستثناء
لا من الحاشية المنقولة ويدل على انهما لبسا منهما ما سيأتى من المحشى
من ان التوجيه الاول مشترك بين الجميع قوله وفيه نظر اما مع
الملازمة فى الشرطية كما هو الظ من قوله لم يكن مستلزما وح لا حاجة
الى التفريع بقوله فلا يكون هناك آه واما معارضة لدعوى العموم العلمى
فى الحاشية كما يلايمها التفريع المذكور فان حملت تلك الفاء على الفصيحة
يكون مدخولها تاليا من كبرى القياس الاقترانى الشرطى المذكور بتمامه
فى كلام المحشى ح ينتج شرطية باستثناء عين مقدمها ينتج عين ذلك
التالى الذى هو مط المعارض وان حملت على التفريع يكون تلك الكبرى
الشرطية مطوية فى كلامه دون النتيجة وفى صورة الفصيحة بالعكس ومنشأ
النظر على التقديرين توهم كون التوجيه الاول مبنيا على مبنى التوجيه
الثانى وهو كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة وعلى كل
تقدير يتوجه عليه ان الاستلزام بين العلمين غير ملتزم فى بيان العموم
الذى يكفيه مجرد الدوام ولذا قال بعض الافاضل الشرطيات المأخوذة
فى مفهومات النسب اعم من الاتفاقيات واللزوميات فالاولى ان يدل نفى
الاستلزام ان يتعرض بالانفكاك بناء على انه ربما يوجد العلم بالجزء
ولا يوجد بالكل فح لا يصدق تلك الشرطية الكلية المعتبرة فى العموم
المطلق من احد الجانبين لا لزومية ولا اتفاقية ولا يتحقق هناك عموم مطلق
على البتة قوله لم يكن العلم بالقسم الاول آه لان القسم ح اما جزء

المنطق اودال على ذلك الجزء اومركب منها فالعلم به على كل تقدير انما يستلزم العلم بجزء المنطق لابنفسه قوله فلايكون هناك عموم آه تقييده بهذا الاعتبار يشعر بوجود العموم باعتبار التحقق فى الواقع ونفس الامر كما ذكرنا المقابلة صحيحة بنفى مطلق العموم لوصح ذلك النفى وقوله اصلا امابمعنى قطعا او بمعنى باعتبار شئ من هذه المعانى قوله الا ان يقال آه ان كان النظر منعا فهذا الجواب اثبات الشرطية المقصودة بانها مبنية على ان المنطق اسم لمفهوم كلى صادق على مسائل القسم الاول وعلى مسائل مافى كل من كتب المنطق بدليل ان التوجيه الاول مشترك بين جميع الاحتمالات السبعة كماهو ظ عبارة الحاشية اى الشرح حيث يقول وعلى التقادير اوالحاشية المنقولة حيث يقول فالقسم الاول بكل معانيه اخص من المنطق اوكل من الشرح والحاشية المنقولة مع تأييد ذلك بمافى بعض النسخ كمايأتى وان كان استدلالا فهذا الجواب منع لحقية المقدم مستندا بماتقدم فى اثبات الم اى لانم ان المنطق على هذا التوجيه الاول عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة وان القسم الاول جزء منه كيف وان ظ عبارة الحاشية مع مافى بعض النسخ يدل على ان ذلك التوجيه مبنى على كون المنطق اسما لمفهوم كلى صادق على مسائل القسم الاول وحدها قوله وان كان فى بعضها الذى هو المعنى الثالث عموم مطلق باعتبار آخر هو العموم بحسب الصدق والحمل ايضا اى كالعموم بحسب التحقق يعنى وجود العموم بحسب الصدق فى المعنى الثالث لاينافى وجود العموم بحسب التحقق العلمى فيه بل الاول يستلزم الثانى فالعموم باعتبار التحقق العلمى مشترك بين الجميع فهذا القول متعلق بالمشترك ولك ان تجعله متعلقا بالمجازى ايضا بمعنى انه مجازى وان وجد معه فى بعضها عموم باعتبار الصدق والحمل فان ظرفية مطلق العموم ولو بحسب الحمل مجازية البتة وهذا القول عن المحشى دفع سؤال مقدر بانه اذا كان المنطق اسما لمفهوم





الكلى الصادق على مافى القسم الاول من المسائل كان عمومه من المعنى الثالث باعتبار الصدق لاباعتبار التحقق فلايصح كون العموم على جميع التقادير باعتبار التحقق العلمى فدفعه بان العموم بحسب الحمل لاينافيه بل يستلزمه وبهذا يظهر فساد ماقيل ان مراد الشارح من هذا الجواب بيان التوجيه المشترك بين الكل لكن العموم فى المعنى الثالث باعتبار الحمل والصدق وفى غيره باعتبار التحقق العلمى فانه مع كونه هادما للحاشية المنقولة مناف لصريح كلامه فيما قبل ولقوله ايضا ههنا وايضا لوكان مراده ذلك لوجب ان يقول ههنا وان كان عموم بعضها بحسب الصدق لكن ظهر مما قررنا ان عموم المنطق من المعنى الثالث بحسب الصدق مبنى على البناء الاتى فالاولى ان يؤخره عنه بان يقال المنطق على هذا التوجيه ليس عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة بل عن المفهوم الكلى كما يؤيده مافى بعض النسخ فح يكون العموم باعتبار التحقق العلمى توجيها مجازيا مشتركا بين الجميع وان كان فى بعضها عموم باعتبار آخر كمالايخفى قوله لكنه مبنى آه قد يعترض على هذا البناء بانه يجوز ان يكون كلا التوجيهين مبنيا على قوله فى اصل الشرح بناء على ان المنطق مجموع المسائل على سبيل التنازع لكن بناء التوجيه الثانى عليه تحقيقى وبناء التوجيه الاول ادعائى اذ المقام خطابى يكفيه الادعاء والمبالغة للترغيب فى القسم الاول انتهى فان قلت هذا فاسد لانه مفسد لقوله فى الحاشية المنقولة ولاعكس لانه اذا ادعى ان مجموع المسائل المذكورة فى القسم الاول عين المنطق فكيف يتصور تجويز تحقق المنطق بدون تلك المسائل فى تلك الحالة بل يكون بينهما مساواة ادعائية فيبطل العموم من اصله ويبطل الظرفية المبنية على ملاحظة معنى الوسعة فى الظرف قلت قد غفلت عن قيد الحيثية التى اعتبرها الشارح فتلك المسائل على اطلاقها منطق ومن حيث عبر عنها بالفاظ المص قسم اول فلا اشكال قوله وكون الظرفية آه عطف على مقول القول

ولادخل له فى الجواب الا بايضاح انهما توجيهان متغايران من وجوه الاول ان التوجيه الاول مجازى قطعا والثانى محتمل الحقيقة الثانى مبنى على ان يراد بمجموع المسائل قوله حقيقى اومجازى آه هذا الترديد منه امامبنى على ان ظرفية الكل الجزء حقيقة عند بعض اهل العربية ومجازية عند بعض الاخر كما ذكره ابو البقاء فى كلياته وامامبنى على التردد فى ان ذلك الكل والجزء هل يجب ان يكون من الاعيان الموجودة كما فى قولنا زيد فى الخارج اذالخارج بمعنى الاعيان اولا يجب فى ذلك بل يجرى الحقيقة عند ذلك البعض فى الكل والجزء العقليين كما ههنا وامامبنى على التردد فى ان ظرفية الكل للجزء وعكسها حقيقة عرفية عند الحكماء اومجازية اذقد نقلنا عنهم فيما سبق انهم قالوا ان قولك كذا فى كذا يدل بالاشتراك اوالتشابه على معان مختلفة كون الشئ فى الزمان وكونه فى المكان وكونه فى المحل وكونه فى الخصب والراحة وكونه فى الحركة والسكون وكون الكل فى الجزء وكون الجزء فى الكل وكون الخاص فى العام والظ من قولهم بالاشتراك والتشابه اماتقسيم المدلولات الى الحقيقية والمجازية بعلاقة المشابهة وامانردد فى تجويز البعض تلك العلاقة واشتراك الكل بان تكون تلك العلاقة علاقة النقل فى عرفهم لايقال فعلى هذا ينبغى ان يتردد فى كون التوجيه الاول حقيقيا اومجازيا ايضا لانه من قبيل كون الخاص فى العام كما عرفتم هو مما يحتمل الحقيقة العرفية ح فلاوجه لقطع الش والمحشى بكونه مجازيا لانا نقول لعل ذلك من الش لماقدمنا من ان الظرفية ههنا لكونها واقعة فى كتاب المتكلمين لابد ان تحمله على تخاطب اهل العربية ومن المحشى وحده اوم الش ايضا لاجل ان المنطق وان كان من علوم الحكماء و يجب التخاطب ههنا باصطلاحهم الاان الظ من قولهم كون الخاص فى العام هو العموم والخصوص بحسب الصدق لا اعم مما بحسب التحقق ولايقدح حصرهم فى هذه المعانى بكون الخاص فى العام بحسب التحقق اذيجوز ان يكون غرضهم حصر





المعانى الحقيقية فى متعارفهم لامطلق المعانى ولومجازية اذلا حصر فيها اوان يكون حصر المعانى الكثيرة الوقوع فيما بينهم ولومجازية قوله ومبنى على كون المنطق آه عبارة العبارة تشعر بكونه علم شخص لذلك المجموع العاصم اى له دخل فى العصمة كما ذكره بعض الافاضل ولاحاجة اليه اذالتوجيه الثانى صحيح على تقدير كونه موضوعا لمفهوم كلى منحصر فى ذلك الشخص كما يقتضيه تعريفهم العلوم بحدود ورسوم اذالتعريف على الوجه المعتاد انما يكون للكلى لاللجزئى الحقيقى الا ان يقال ذلك الكلى المنحصر هو بعينه قوله بمجموع المسائل العاصمة فليكن عبارة عنه لكن يعود الاشكال بالشخص ان صح ان للمنطق معنيين جزئى حقيقى وكلى ويحتاج الى حمله على البناء على احد الامرين قوله ويؤيد هذا آه اى توجيه التوجيه الاول بقوله الاان يقال اقامة آه لم يقل ويدل عليه لان مايوجد فى هذه النسخة توجيه آخر ثالث مشترك بين الكل ايضا باقامة مطلق العموم سواء بحسب التحقق العلمى اوبحسب الصدق والحمل مقام الشمول الظرفى وان تضمن توجيها آخر خاصا بالمعنى الثالث بجعل العام بحسب الصدق ظرفا للخاص وكون احد التوجيهين مبنيا على كونه اسما للمفهوم الكلى الصادق لايستلزم كون الاخر مبنيا عليه ايضا الاانه يؤيده لدلالته على تجويز كونه اسما لذلك الكلى ولك ان تقول مافى هذه النسخة ليس توجيها مغايرا لمافى الحاشية المقولة بناء على ان قيد فقط ملحوظ فى الشق الاول والمعنى امابحسب الوجود فى العلم فقط وامابحسب الوجود مع الصدق بناء على ان العموم بحسب الصدق مستلزم للعموم بحسب التحقق فوجه عبارة التأييد ح احتياجه الى ملاحظة ذلك القيد مع دلالته على التجويز السابق اواحتمال كونها نسخة مضروبة لكونها غير مرضية وانما حملنا الوجود فى هذه النسخة على التحقق العلمى على وفق مافى الحاشية مع ان تحقق القسم الاول فى الواقع والخارج بكل من معانيه يستلزم تحقق المنطق لماقدمنا ان حمله على التحقق فى الواقع

لايناسب المقام الا اذا حمل المنطق على معنى الادراكات المتعلقة بالمسائل
ولايمكن حمله عليها ههنا اذ يأباه مافى الشق الثانى من صدقه على مسائل
القسم الاول قوله اوبحسب الصدق وهو فيه كلمة اولتقسيم مطلق
عموم المقام مقام الشمول الظرفى الى قسميه لاللترديد بين العمومين المقامين
ثم الاوفق لمافى الشق الاول ان يقتصر ههنا على قوله فيه الا انه فصل
بينه و بين الصدق لئلا يتوهم تعلقه بالصدق فتوهم خلاف الحق الذى
هو الصدق بمعنى الحمل لان الصدق المستعمل بكلمة فى بمعنى التحقق وبكلمة
على بمعنى الحمل وهذا القدر كاف وان اندفع ذلك التوهم بالمقابلة بين الشقين
ايضا وههنا بحث يجب التنبيه عليه وهو ان الصادق على مسائل القسم
الاول وغيرها هو المفهوم الكلى للفظ المنطق ولايتعلق به من العلوم
الا التصور سواء كان معرفا بالقانون العاصم اوبغيره ومن البين انه لايلزم
من العلم بالقسم الاول بشئ من المعانى علما تفصيليا كما هو المراد ههنا
تصور ذلك المفهوم الكلى لانه حاصل قبل الشروع فيه لامسبب
عن العلم به ولوسلم فلبس الغرض من الظرفية ههنا توصيف القسم
الاول بان العلم به يستلزم تصور مفهوم المنطق اذلامعنى له بل الغرض
توصيفه بان العلم به تفصيلا يستلزم التصديقات القطعية بمسائل
المنطق فتوجيه التوجيه الاول بما ذكره المحشى والتوجيه المشار اليه
فى هذه النسخة كلاهما فاسد ان مستلزمان لكون الغرض ذلك
والجواب لبس بشئ من التوجيهين المذكورين مبنيا على ان المراد
من لفظ المنطق هو ذلك المفهوم الكلى من حيث ذاته ومع قطع النظر
عن تحققه فى ضمن الافراد لان حمل المنطق فى كلام المص عليه ظ
الفساد بل مبنى على ان المراد ذلك المفهوم من حيث تحققه فى ضمن
فردما فمعنى قوله كلما يعلم القسم الاول آه انه كلما يعلم القسم الاول
باحد المعانى تفصيلا يعلم فرد من افراد المنطق وذلك الفرد ههنا
هو مسائل القسم الاول بعينها ومتحد معها بالذات ولاجل هذا الاتحاد





صح منه الاشارة الى ان العموم بحسب الحمل والصدق يستلزم العموم
بحسب التحقق العلمى مع انه انما يستلزم العموم بحسب التحقق
مطلقا الا يرى ان الماشى اعم من الانسان بحسب الصدق وبحسب
التحقق فى الواقع والعلم بالانسان يستلزم العلم بفرد من افراد
الماشى الذى هو الانسان بعينه فى الواقع وان لم يستلزم العلم به من حيث
كونه ماشيا اى مع العلم بكونه ماشيا وكذا المراد ههنا لان كل من يعلم القسم
الاول يعلم فردا من افراد مفهوم المنطق وان لم يعلم كونه فردا لذلك
لايقال على تقدير اتحاد المراد بالمنطق مع القسم الاول فى الخارج يكون
مساويا بحسب الصدق والتحقق لااعم منه لانا نقول الفرد المراد من المنطق
غير متعين فى نفسه فيكون شاملا للقسم الاول وغيره على ما اشرنا الى ان
مسائل القسم الاول بعينها هى باطلا قها فرد من افراد المنطق وبما علم
ذلك الفرد قبل تصنيف المص و بشرط تقييدها بالاستفادة عن عبارة
المص قسم اول والمقيدة اخص من المطلقة سواء بحسب الحمل او بحسب
التحقق فلا اشكال فى شئ من التوجيهين فتأمل فى هذا الكلام اذ قد يزول
فيه اقدام اقوام ولايتضح بدون هذا المرام قوله لكن يأبى عنه اى عن
الجواب الذى ذكرناه من كون التوجيه الاول مبنيا على كون المنطق اسما
لذلك الكلى قوله فى صدر الحاشية المنقولة ان المنطق الذى هو عبارة
عن مجموع المسائل المخصوصة لان قيد المخصوصة فى عرفهم بمعنى
المشخصة كما يدل عليه تسمية القضية الشخصية مخصوصة فذلك القيد
يدل على ان التوجيه الاول مبنى على مبنى التوجيه الثانى الذى هو مجموع
المسائل العاصمة المتعين بالتعين الشخصى ولو سلم انها ليست موضوعة
للمشخص فلا شبهة فى ان الظ منها ذلك وعلى كل تقدير فلابد من تأويله
بصرف قيد المخصوصة عن معنى المتعينة بالتعين الشخصى الى معنى المتعينة
بالتعين النوعى ثم هذا الاستدراك وما يلحقه من العلاوة وغيرها يحتمل ان
يكون ابطالا للجواب المذكور عن النظر بانه لو كان مراده البناء عليه لما قال

فى هذه الحاشية ذلك القول لانه يأباه فيحتاج الى تأويل بعيد مع انه لاموجب لذكر ذلك القول فيكون حشوا مفسدا محتاجا الى تأويل بعيد ولا يصدر مثله عن الش المحقق وليصرح بمبنى التوجيه الاول الذى هو كونه اسما لذلك الكلى كما صرح بمبنى التوجيه الثانى اذ المقام لكونه مقام التباس يؤدى الى الفساد يستدعى التصريح به ايضا فترك مايستدعيه المقام والتصريح بدله بما لايستدعيه مما يستحيل وقوعه من مثله مع ان بنا الكلام على الاحتمال الضعيف الغير المشهور الذى هو كون المنطق اسما للكلى المشترك بين الكل الذى هو ذلك المتشخص والجزء الذى هو مسائل القسم الاول مما لايمكن صدوره من الش المحقق الملتزم لاتباع الحق فى جميع المباحث ويحتمل ان يكون انتقالا من البحث الاول بعد تسليم صحة الجواب الى بحث آخر بان فى الشرح والحاشية عدولا عن الظ لوجوه اربعة رابعها ما اورده على التوجيه الثانى بقوله بعد اللتيا والتى وذلك الانتقال جائز اذا كان لغرض من الاغراض كما ذكره فى حاشية الاداب وذلك الغرض ههنا هو التمهيد لتوجيه الاوجه كما يأتى قوله اعنى كونها عاصمة آه اى اعنى بذلك التعيين النوعى وانما احتاج الى هذا التفسير اذ التعيين النوعى يمكن ان يكون بوجه لا يصدق على مسائل القسم الاول ككونها مجموع المسائل العاصمة الخارجة من القوة الى الفعل فان ذلك المجموع هو المدون المذكور فى مجموع كتب المنطق ومسائل القسم الاول ليست عينه بل بعضه وهو ظ وبوجه يصدق عليها وماهو على اقل من قدر الحاجة ككونها طائفة من المسائل العاصمة فانه كما يصدق على مافى القسم الاول يصدق على مسائل باب او بابين بل اقل وان لم يصدق على مسئلة او مسئلتين وليس بمنطق قطعا ففسره بوجه يصدق على مافى القسم الاول وكل من الكتب المنطقية ولا يصدق على ماهو اقل مما فى واحد منها ضرورة ان مجموع المسائل انما يعد منطقا اذا اشتمل على مسائل عاصمة عن الخطأ فى كل قسم من اقسام الحد والرسم





وفى كل نوع من انواع الصناعات الخمس سواء كانت عاصمة عن الخطأ فى جميع جزئيات ذلك القسم والنوع اولا بناء على ترك بعض شروط العصمة فى ذلك القسم والنوع وفى المتون المختصرة وسواء كانت عاصمة عن الخطأ فى جميع الافكار التصورية والتصديقية الممكنة اولا بناء على ان من جملة الافكار التصورية ماهو خارج عن الاقسام الاربعة الحدية والرسمية المذكورة فى المتن كما سيجئ من المحشى بل المذكورة فى كتب المنطق كالحد التام المركب من الاجزاء الخارجية كما سيجئ من الش ومن جملة الافكار التصديقية ماهو خارج عن الصناعات الخمس التى هى من اقسام القياس كالادلة المستلزمة بواسطة مقدمة اجنبية كقياس المساواة كقولنا هذا حيوان لانه ناطق وكل ناطق انسان او مقدمة غريبة كالمستلزمة بوسطة عكس النقيض كقولنا هذا حيوان لانه ناطق وكل ماليس بحيوان ليس بناطق لاسيما اذا كانت تلك الادلة مركبة من قضايا غير متعارفة كالمنحرفات اذ قد ترك تلك الادلة وشروطها فى اكثر المتون كما ترك فى بعضها باب عكس النقيض وتلازم الشرطيات والاختلاطات وشروطها كمتن ايساغوجى ومع ذلك يصدق المنطق على الكل بناء على ذلك التفسير فقوله فى الجملة فى الموضعين بمعنى مطلقا كما شاع استعماله فيه اما متعلق بالافكار بمعنى فى جملة جزئيات ذلك القسم ومجموعها من حيث المجموع والافكار الواقعة فى ذلك المجموع ليست عنده لاستحالة ظرفية الشئ لنفسه بل بعضه فيدل على انها عاصمة عن الخطأ فى بعض جزئيات كل قسم وكل نوع سواء كانت عاصمة عن الخطأ فى البعض الاخر اولا او بمعنى ان جميع جزئيات كل قسم ونوع فى جملة الافكار التصورية والتصديقية على ان يكون لام الافكار لاستغراق الافكار الجزئية المدرجة فى هذه الاقسام والانواع المذكورة فى كل كتاب من الكتب المنطقية كاضافة الاقسام واما متعلق بالخطأ باحد المعنيين المذكورين او بمعنى حال

كون ذلك الخطاء الذى عصم عنه فى جملة افراد الخطأ لاعينها فيدل على انها عاصمة عن بعض افراد الخطأ سواء كانت عاصمة عن بعض الاخر اولا واما متعلق بالعاصمة اى عصمة واقعة فى جملة افراد العصمة فيدل على انها متصفة ببعض افراد العصمة عن الخطاء فى الفكر سواء اتصف بالبعض الاخر اولا ولك ان تحمل الجملة فى جميع هذه الاحتمالات على معنى الاجمال اللازم للاطلاق ليكون كناية عن الاطلاق بمعنى عدم تقييد الافكار او الخطاء او الافكار او العصمة بما يخصصها بجميع الافراد او ببعضها فعلى هذا يكون الظرفية من ظرفية صفة الاجمال والاطلاق لموصوفها كما فى زيد فى الخصب والراحة على ما تقدم قوله وفيه بعد لوجهين الاول انه صرف لقيد المخصوصة عن ظاهرها الذى هو المتعينه بالتعين الشخصى كما عرفت الثانى ان المنطق على تقدير كونه اسما للمفهوم الكلى فالظ ان يكون اسما لمفهوم مجموع المسائل العاصمة الخارجة من القوة الى الفعل المدونة فى مجموع كتب المنطق المختصرة والمفصلة اذ لما تزائد مسائل العلوم بتلاحق الافكار كان ذلك المفهوم صادقا على مجموع الخارجة من القوة الى الفعل فى وقت ثم اذا استخرجت مسائل اخرى بالتلاحق وانضمت تلك المسائل الى المجموع الاول كان ذلك المفهوم فى الوقت الثانى صادقا على المجموع الثانى اعنى مجموع المنضم والمنضم اليه ولا يكون ح صادقا على المجموع الاول لانه ليس مجموع الخارجة من القوة الى الفعل فى ذلك الوقت بل جزؤه وهكذا فيكون ذلك المفهوم مفهوما كليا صادقا على افراد كثيرة هى المجموعات الخارجة من القوة الى الفعل بحسب الاوقات مشتملة بعضها على بعض وان لم يصدق على فردين منها فى وقت واحد كالالتفات واللحظة واليوم والسنة وغيرها من الكليات المتجددة الافراد وقتا فوقتا فعلى هذا يكون المنطق اسما لمفهوم كلى مشترك بين الكل والجزء لكونه صادقا عليهما ولو فى وقتين وان لم يكن اسما لمفهوم كلى مشترك بين الكل والجزء بان يكون





صادقا عليهما فى وقت واحد كما هو مبنى التوجيه الاول على توجيه المحشى بناء على ان ما فى القسم الاول ليس مجموع الخارجة من القوة الى الفعل وقت تصنيف المص بل بعضه قطعا وح يكون قوله فيما بعد مع ان كون المنطق آه مشتملا على الترقى فى الايراد بان يقال بل كونه اسما لمفهوم كلى صادق على الكل والجزء ولو فى وقتين احتمال ضعيف غير مشهور ولك ان تحصر وجه البعد ههنا فى الوجه الاول او نقول فى الوجه الثانى انه على تقدير كونه اسما لمفهوم كلى فالظ ان يكون اسما لمفهوم كلى منحصر فى الفرد الشخصى الذى لم يخرج بتمامه من القوة الى الفعل فى وقت ولا يمكن خروجه فيما بعد فح لا ترقى بل يوجب استدراك ذلك القول اذ لا يمكن حمل ذلك القول على معنى ان الاحتمال القوى المشهور منحصر فى كون المنطق علما لذلك الفرد الشخصى لانه مناف لما سننقله عن الشريف المحقق مع ان ظاهره يأباه والا لم يصف الكلى بالاشتراك بين الكل والجزء كما لا يخفى قوله مع ان كون المنطق اسما آه اعلم انه قال العلامة الرازى فى شرح الشمسية حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم لانه قد حصل لك تلك المسائل اولا ثم وضع اسم العلم بازائها فلا يكون له ماهية وحقيقة وراء تلك المسائل وقال الشريف المحقق فى حاشية عليه قيل عليه ان مسائل العلوم تتزائد يوما فيوما فان العلوم والصناعات انما تتكامل بتلاحق الافكار فكيف يقال ان المسائل قد حصلت اولا ثم وضع الاسم بازائها واجيب بان وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله فى الخارج بل فى الذهن فلم يرد بتحصيل المسائل اولا انها استخرجت ودونت تمامها ثم سميت باسم العلم بل اراد ان تلك المسائل لوحظت اجمالا وسميت بذلك الاسم وان كان بعضها مستخرجة بالفعل و بعضها حاصلة بالقوة فلا اشكال وقال بعض المحققين فى الحاشية على الحاشية الصغرى ان للمنطق معنيين احدهما شخصى وهو المسائل المخصوصة وهو ما ذكره الش بقوله حقيقة كل علم مسائله وثانيهما كلى كما ذكره السيد قدس سره

فى حاشية شرح المواقف من انه لايخفى عليك ان اسم كل علم موضوع
بازاء مفهوم اجمالى شامل له فان فصل ذلك المفهوم نفسه كان حدا بحسب
الاسم وان بين لازمه كان رسما بحسبه انتهى فعلى هذا فالظ من كلام
المحشى ههنا ان كون المنطق اسما لمفهوم كلى صادق على الجزء والكل
سواء صدق عليهما فى وقت واحد كما اذا كان ذلك الكلى عبارة عما
ذكره بقوله اعنى كونها عاصمة آه اولم يصدق عليهما فى وقت واحد
بل فى وقتين كما اذا كان عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المدونة الخارجة
من القوة الى الفعل احتمال ضعيف غير مشهور لان الاحتمال القوى
المشهور كون اسامى العلوم اعلام اشخاص معينة كما اشار اليه العلامة
اوكونها اسما لمفهومات كلية منحصرة فى تلك الاشخاص وهى التى
عرّفوها بحدود ورسوم اسمية كما ذكره الشريف لا لمفهومات كلية
مشتركة بين الاشخاص و بين اجزائها الايرى انهم لما عرفوا الحكمة
يعلم باحوال الاعيان اوردوا عليه بانه تلك ان اريد جميع الاحوال فالعلم بها
غير ممكن فى وقت لعدم تناهيها فيلزم امران فاسدان الاول ان لايكون
المدون الخارج من القوة الى الفعل حكمة الثانى ان لايوجد حكيم فى وقت
وان اريد البعض المعين من النصف اوالثلث اوغيرهما من الكسور
فذلك تعريف بالمجهول لان كمية غير المتناهى لما كانت مجهولة اوجبت
جهالة فى كمية كل كسر مأخوذ منه وان اريد البعض الغير المعين يلزم
ان يكون العالم بمسئلة اومسئلتين حكيما وهو فاسد واجابوا بان المراد
هو الاول والامر الاول لازم غير فاسد لان المدون فى كل عصر جزء الحكمة
لاتمامها اذلا حصر فى مسائل علم والامر الثانى فاسد غير لازم اذ ليس
الحكيم بمعنى العالم بالحكمة بل بمعنى من له ملكة وتهيء تام بمعلوماتها
لاستحصال كل مجهول يرد عليه من تلك الاحوال وهذا المعنى لايوجب
الاطلاع بالفعل على جميع تلك الاحوال لجواز ان يكون عدم الاطلاع
على بعضها لعدم ورود ذلك البعض عليه وكذا اورد ومثل هذا السؤال

والجواب



والجواب فى تعريف الفقه يعلم باحوال افعال المكلفين وفى تعريف علم
المعانى يعلم باحوال اللفظ العربى من حيث المطابقة لمقتضى الحال
الى غير ذلك ولو كان اسامى العلوم اسماء لمفهومات كلية مشتركة بين
الكل والجزء لما التزموا الامر الاول بل دفعوا ذلك الايراد بان المراد جميع
الاحوال المدونة الخارجة من القوة الى الفعل فدلنا ذلك على ان تلك
الاسامى عندهم موضوعة لمفهومات كلية منحصرة فى تلك الاشخاص
التى لايمكن خروج جميع اجزائها من القوة الى الفعل فى شئ من الاوقات
وتلك المفهومات هى التى قصدوا بيانها بهذه التعريفات نعم لايلزم
من كونها كذلك عندهم ان يكون الامر كذلك فى الواقع لجواز ان يكون
الواقع كونها رسما لمفهومات كلية مشتركة بين الكل والجزء لكنه احتمال
بعيد جدا كما قال ونحن نقول ههنا بحث اما اولا فلان الجزء الغير
الخارج من القوة الى الفعل معدوم فيكون ذلك الشخص مركبا من الموجود
والمعدوم دائما فلا يكون موجود فى شئ من الاوقات بل معدوما ضرورة
ان عدم الجزء يوجب عدم الكل ولاشئ من المعدوم بمتشخص لان الوجود
والتشخص متلازمان فكيف يكون اسامى العلوم اعلاما لهذه الاشخاص
والملاحظة الاجمالية حين الوضع ملاحظة بامر كلى لايفيده تشخصا
وايضا يلزم ان لايكون الوضع خاصا فى بعض الاعلام الشخصية
مع ان الوضع فى جميعها خاص كالموضوع له كما بين فى محله واما ثانيا
فلانا لو سلمنا ان ذلك الشخص بجميع اجزائه موجود متشخص فى نفس
الامر فى ضمن علوم المبادى العالية وان لم يخرج بعض اجزائه الى الفعل
فى علومنا وان خصوص الوضع ليس بكلى فى وضع الاعلام بل اكثرى
اذ قد يضع الاب اسما لابنه الغائب الملحوظ عنده بوجه كلى كما اشار
اليه بعض الافاضل فعدم كون المنطق بخصوصه اسما لمفهوم كلى
مشترك بين الكل والجزء صادق عليهما ولو فى وقتين محل نظر كيف
وتعريفهم المشهور بالقانون العاصم عن الخطأ فى الفكر صادق على كل

مجموع خارج من القوة الى الفعل فى كل وقت وان كان ذلك
التعريف بمعنى العاصم عن كل خطأ فى كل فكر بناء على ان كل
من هذه المجموعات الخارجة من القوة الى الفعل فى الاوقات المتتابعة
متكفل للعصمة عن كل خطأ والا لبقى احتمال خطأ لم يخرج
العاصم عنه من القوة فى بعض الافكار وذلك البعض غير متعين
وتجويز ذلك الاحتمال يورث شبهة فى صحة صور البراهين فلا يكتسب
بها يقين فى عصر من الاعصار وذلك قطعى الفساد وبالجملة
المراعات لكل من هذه المجموعات متكفلة للعصمة عن كل خطأ فى كل
فكر وذلك التكفل قطعى ولذا حصل وثوق بالبراهين وافادة لنا علوما
قطعية فى كل وقت فيصدق تعريفهم المذكور على كل من هذه المجموعات
التى بعضها جزء من الاخر وتخصيص ذلك التعريف بملاحظة
قيود بكلى منحصر فى ذلك الشخص الذى لم يمكن خروجه من القوة
ابدا عدول عن الظ فظهر ان كون المنطق بخصوصه اسما الكلى مشترك
بين الكل والجزء احتمال قوى مشهور وان لم يكن اسامى سائر العلوم
كذالك وهو لا ينافى التكامل بتكثر طرق العصمة بتلاحق الافكار
ولا عدم تناهى مسائله عند حد حله الا ان يقال مراده من اشتراكه بين
الكل والجزء ان يكون مشتركا بينهما بان يكون صادقا عليهما فى وقت
واحد كما هو حال المفهوم الكلى الذى ذكره لا بان يكون صادقا عليهما
مطلقا واوفى وقتين وقد عرفت ان ايراده على الش بهذا الكلام يتم بمجرد
الاول ولا يتوقف على الثانى لكنه خلاف الظ من هذا الكلام واما ثالثا
فلو سلمنا جميع ذلك فجميع هذه الوجوه مرفوعة عن الش بما قدمنا
من ان كلا التوجيهين مبنيان على كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل
العاصمة المخصوصة لكن الاول مبنى على الادعاء فى المقام الخطابى
والثانى على ما هو التحقيق او بان المص اطلق المنطق على معظم اجزائه
ولو مجازا لانه بين الاحتياج اليه واقتصر على هذا القدر المذكور فى قسم





الاول ولو لم يكن كافيا فى المطالب الكلامية لما اقتصر عليه وكلام
الش مبنى على اطلاق المص وقيد المخصوصة فى الحاشية مبنى على ارادة
المسائل المشخصة المذكورة فى قسم الاول لانها فرد من افراد المنطق
بالمعنى الكلى فلا اشكال قوله وبعد اللتيا والتى اى بعد الحدشة
الصغرى والكبرى فان اللتيا بفتح اللام وزيادة الالف بعد ياء التصغير عوضا
عن ضم اللام الذى تقتضيه قاعدة التصغير مصغر التى وهما كنايتان
عن صغرى والكبرى مع الاستغناء عن صلتيهما وصلتاهما محذوفتان اى
ذكرت كما فى قولهم الذى فى الدار فله درهم قوله كالمقدمة ومباحث
الالفاظ اذ لا شغل للمنطقى بالبحث عن الالفاظ بالذات بل بالعرض
وبواسطة توقف الافادة والاستفادة عليها فهى ليست من المنطق سواء
كان المنطق عبارة عن المسائل وحدها كما هو التحقيق من ان حقيقة
كل علم مسائله او كان المبادى ووجود الموضوع جزء منه تسامحا كما فعله
المص فى اخر القسم الاول لان المبادى منحصرة فى الدلائل والتعاريف
واجزائهما وليست الالفاظ شيئا من هذه الامور ولذا اتى بكاف التمثيل
ولما كان ههنا احتمال ضعيف هو انه بعد ارتكاب التسامح فى جعل المبادى
والموضوع جزء من المنطق فليرتكب فى جعل مباحث الالفاظ جزء منه
ايضا قطع بخروج المقدمة فكانه قال كالمقدمة قطعا ومباحث الالفاظ
ظنا هذا لا يقال لا يصح القطع بخروج المقدمة بجميع اجزائها لانها عبارة
عن تقسيم العلم وبيان الحاجة والموضوع لانا نقول ما جعله جزء
من المنطق هو التصديق بوجود الموضوع بداهة او مبرهنا فى علم آخر
وهو جواب هل البسيطة وما جعله جزء من المقدمة ههنا هو الصديق
بموضوعة الموضوعات وهى جواب هل المركبة المتأخرة عن جواب
البسيطة وقد صرح بذلك فى شرح الرسالة فى دفع ما اورده العلامة
الرازى هناك لا يقال انما قطع بخروج المقدمة لكونها عبارة عن الالفاظ
من حيث دلالتها على الامور الثلثة الاتية ولا شئ من الالفاظ من هذه

الحيثية بما يبحث عنه فى المنطق قطعا لانا نقول بعد تسليم القطع فيه الاوجه
لذلك اذ على تقدير كون القسم الاول عبارة عن المعانى يكون المقدمة ايضا عبارة
عنها ولذا صح جعل المدلولات مشتملة على المقدمة فى قوله وهى مشتملة على
ماهو آه ونقول سلمنا ان المقدمة خارجة عن المنطق قطعا لكن كون القسم
الاول مشتملا عليها محل نظر لجواز ان يكون مقدمة للقسم الاول خارجة عنه
لا جزأ منه ومقدمة لمقاصده ومجرد ايرادها بعد عنوان القسم الاول لا يوجب
كونها جزء منه لجواز ان يكون ذلك الايراد لاجل انها لو قدمت على ذلك لعنوان
تبادر انها مقدمة القسمين مع انها مقدمة القسم الاول فقط كما لا يخفى وايضا
ما ذكره انما يتجه اذا كان المنطق فى كلام المص حقيقة واما اذا كان مجازا
باطلاق اسم الكل على معظم اجزائه فليحمل على ما يشتمل على امر خارج
عن الفن ايضا قوله فلا وجه بشئ من التوجيهين اى الخاصين بالمعنى الثالث
احدهما ما ذكره بقوله وفى المعنى الثالث خاصة وثانيهما ما يوجد فى كثير
من النسخ المشار اليه بقوله او بحسب الصدق فان ما فى هذه النسخة وان كان
توجيها مشتركا بين الكل باقامة مطلق العموم الشامل للعمومين مقام
الشمول الظرفى الا انه تضمن باعتبار ذلك القول توجيها اخر خاصا بالمعنى
الثالث كما قدمنا قوله اللهم الا ان يراد آه فح يكون القسم الاول
جزء من المنطق بمعنى مجموع المسائل العاصمة المخصوصة جزئيا للمنطق
بالمعنى الكلى المشترك بين الكل والجزء فيصح كل من التوجيهين سواء
اريد بكل من المنطق والقسم الاول على التقدير ين المسائل وحدها بناء
على التحقيق او مع المبادى ووجود الموضوع بناء على التسامح فانها مقاصد
بالذات بالنسبة الى المقدمة ومباحث الالفاظ بمعنى انها مقاصد المنطق بالذات
وان لم يكن مقاصد الكاسب بالذات واماهما فليسا من مقاصد المنطق بالذات
بل بالعرض وبواسطة ان تلك المقاصد مرتبطة باحدهما نفعا وموقوفة
على الاخر افادة واستفادة قوله والاوجه ان يحمل الظرفية ح اى حين
ان يراد بالقسم الاول المعنى الثالث فمراده انه اوجه من كل من توجيهى الش





لما عرفت من ان كلا منهما يحتاج الى صرف القسم الاول عن ظاهره الى المق
بالذات بخلاف هذا التوجيه فانه توجيه صحيح فى نفسه لان ظرفية
الجزء للكل من المعانى التى ضبطها اهل الحكمة سواء كانت ظرفية
حقيقية عرفا او مجازية كظرفية العام والكل ومع ذلك هو غير محتاج
الى الصرف المذكور لا يقال انما يتم هذا الوجه فى كونه اوجه من ظرفية
العام للخاص لا فى كونه اوجه من ظرفية الكل للجزء لانها وان احتاجت
الى الصرف المذكور لكنها مبنية على الاحتمال القوى بخلاف الجزء
للكل فانها مبنية على الاحتمال الضعيف وان لم يحتج الى الصرف المذكور
فلكل منهما رجحان على اخرى بوجه دون وجه فلا يكون احديهما
اوجه من الاخرى لانا نقول لعل هذا الكلام منه مبنى على تسليم اللتيا والتى
الزاما كما يؤيد تأخيره عنهما بل لا يبعد ان يحمل قوله ح على معنى حين
ارتكاب اللتيا والتى الزاما على الش فكانه قال بعد ارتكاب اللتيا والتى
فالاوجه فى التوجيه الخاص بالمعنى الثالث ان تجعل من ظرفية الجزء الغير
المحتاج الى الصرف المذكور على انا نقول مراده هو اوجه من كل منهما
تحقيقا لكن وجه اوجهية من ظرفية الكل ليس مجرد ذلك الاحتياج
بل مع ملاحظة انها فائتة لامر مناسب بهذا المقام ومرعى فى توجيهه الاول
المشترك هو توصيف القسم الاول بان العلم به يستلزم العلم بالمنطق ولا تفوته
ظرفية الجزء للكل لان العلم بالكل يستلزم العلم بالجزء بخلاف العكس
فحاصل الوجه ان ههنا ثلثة مرجحات عدم الاحتياج الى الصرف المذكور
وافادة التوصيف المذكور وابتناء على الاحتمال القوى وظرفية الجزء للكل
مشتملة على الاولين وظرفية الكل للجزء مشتملة على الثالث فقط وظرفية
العام للخاص بحسب الصدق مشتملة على الثانى فقط فيكون الاولى
اوجه من كل منهما ولك ان تقول ليس قوله على تقدير كون المنطلق اه
بيانا لما يبتنى عليه توجيه الاوجه بل تقييد للظرفية فمراده الاوجه
فى الظرفية على تقدير كونه اسما لمفهوم كلى مشترك ان يحمل على ظرفية

الجزء لما اشار اليه فى كثير من النسخ من ظرفية العام بحسب الصدق ولاياباه قوله على عكس ماذكره لانه بمعنى على عكس ماذكره فى التوجيه الاخر وعلى كل تقدير عرفت ان قوله ح بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول المعنى الثالث لابمعنى حين ان يراد بالقسم الاول المق بالذات كما توهمه بعضهم فقال هذا مبنى على ان الكلى جزء للجزئى ولايخفى انه مع ان لاوجه للاوجهية ح وخلاف مايقتضيه ظ كلام المحشى من ان كون القسم الاول كلا باعتبار اشتماله على المنطق وعلى ماهو خارج عنه لاباعتبار كونه جزئيا هو فاسد فى نفسه لان المفهوم الكلى للمنطق انما يكون جزء من مسائل القسم الاول لوكان ذاتيا لها وليس كذلك لانه سواء فسر بالمسائل الباحثة عن احوال المعلومات من حيث الايصال اوعن المعقولات الثانية من تلك الحيثية من عوارض تلك المسائل ضرورة ان عنوان المسئلة الباحثة كالقاعدة والقضية والقانون وامثالها من عوارض كل علم فلايكون شئ من التعريف ذاتيا لتلك المسائل وان كان احدهما حدا اسميا لما وضع له لفظ المنطق وعرفت ايضا ان قوله لكونها من معانى لفظ فى علة مصححة لتوجيهه ودافعة لتوهم ان ليس للجزء احاطة بكله اصلا فلا وجه لجعله ظرفا للكل بخلاف الكل والعام المحيطين للجزء والخاص لاعلة مرجحة لتوجيهه على كل من توجيه الش اواحدهما لانه غير صالح للترجيح سواء حمل على انها من معانيها مطلقا اومجازية دون ظرفية العام بحسب التصديق اوعلى معنى انها من معانيها الحقيقة قطعا بخلاف ظرفية الكل فان فيها ترددا كما تردد فيما سبق بقوله حقيقى اومجازى وبخلاف ظرفية العام بحسب الصدق فانها مجازية قطعا كما قطع بها الش كما توهمه بعضهم اما على الاول فلانه ظ الفساد لان جميع هذه الظرفيات الثلث من جملة المعانى التى ضبطها اهل الحكمة كما عرفت واما على الثانى فلانه ان كان قطعا بالحقيقة اللغوية فذلك بين البطلان وان كان قطعا





بالحقيقة العرفية الحكماء فذلك قطع من غير دليل فى كلامهم لما عرفت ان كلامهم لايدل على تعيين الحقيقة فى ظرفية الجزء دون عكسها ودون ظرفية العام بل اماان يدل على الحقيقة العرفية فى الكل من المعانى المضبوطة واما ان يدل على الحقيقة فى بعضها والتجوز فى البعض الاخر وليس ظرفية الجزء اولى بالحقيقة ح من ظرفية الكل العام بل الامر بالعكس لما فيها من معنى الاحاطة فالقطع بالحقيقة فى ظرفية الجزء مع التردد فى ظرفية للكل والقطع بالتجوز فى ظرفية العام مما لايصدر عن القائل العاقل عن العاقل عاقل فضلا من فاضل وماذكره عن قطع الشارح محل نظر لانه انما قطع بالتجوز فى ظرفية مطلق العام الشامل للعام بحسب الصدق ولغيره لافى ظرفية ذلك العام بخصوصه ولوسلم فلعل قطع بالمجاز بحسب اللغة فلا يجدى للمحشى ههنا لانه كما قطع بالمجاز اللغوى فى ظرفية العام يقطع به فى ظرفية الجزء ايضا فلا عبرة لنقل مانقل عن المحشى ههنا من انه اوجه من غير احتياج الى المجاز وتشبيه الشمول العمومى انتهى ومنهم من قال وجه الاوجهية ان الظرفية تقتضى افتقار المظروف الى الظرف وافتقار الكل الى الجزء ظ بخلاف العكس ولايخفى فساده ايضا لانه ان اريد الافتقار فى وصف المظروفية فكذا الظرف مفتقر الى المظروف فى وصف الظرفية وان اريد الافتقار فى الوجود فانما يصح الافتقار لوانحصر الحلول المعتبر فى الظرفية الحقيقية فى الحلول المصطلح بين الحكماء المنحصر فى حلول الاعراض فى موضوعاتها وحلول الصورة فى الهيولى وليس كذلك اذ المعتبر اعم ولذا كان الحلول فى المكان والحلول فى الزمان معنيين حقيقيين مقابلين للحلول فى المحل وكيف يقتضى ظرفية البيت للهواء افتقار الهوى اليه فى الوجود على ان معنى الافتقار ليس اولى بالظرفية من معنى الاحاطة الحاصلة للكل لانقال لما لم يكن للكل وجود بدون الجزء المظروف كان حلول ذلك الجزء فى باقى الاجزاء فى التحقيق لافى الكل لانا نقول نعم هناك حلول وهمى

والمعتبراعم من الوهمى ولذاكان ظرفية الزمان والمكان حقيقة عند الكل
مع انهماموهومان عند المتكلمين ولايلزم كون ظرفية العام بحسب الصدق
للخاص حقيقة عند اهل اللغة لانه معنى كلى حاصل فى العقل لافى الوهم
اذالحاصل فى الوهم معان جزئية منتزعة من صورالمحسوسات كانتزاع
المكان من الجسم والزمان من حركته فالاظهر ان ظرفية الكل للجزء
حقيقة كمافى مثل قولنا زيدفى الخارج اذالخارج بمعنى الاعيان وحمله على
امكنة الاعيان يبطله ظرفية الخارج للمجردات واما ظرفية الذهن
للماهيات الحاصلة فيه فحقيقة عند الحكماء القائلين بالوجود الذهنى
ومندرجة فى الحلول فى المحل ومجازية عند المتكلمين المنكرين لذلك فليتأمل
واما من جمع بين توهمى كلا البعضين فاورد على المحشى حيث قال فيه
ان هذا عين الشمول العمومى لكن باعتبار الصدق فكيف يكون من معان
لفظة فى وانهو الاخبط عظيم ولولم يكن قوله على تقديركون المنطق آه
لامكن توجيهه بما وجه به الشريف المحقق فى حاشية شرح الطوالع
عند تقرير العرض من ان كون الكل فى الجزء ككون السرير فى قطع الخشب
باعتبار وجوده فيها خفى على الخبط الاعظم لان حديث العموم بحسب
الصدق انمايصح اذا حمل قوله ح على ما توهمه من معنى حين ان يراد
بالقسم الاول المق بالذات وليس كذلك كما عرفت ولوسلم فالمنطق على
تقدير كونه اسماللمفهوم الكلى الذى ذكره المحشى كان مشتركابين مسائل
القسم الاول واجزائه المذكورة فى المتون المختصرة كماعرفت فيصح ظرفية
الجزء للكل قطعا وان صح ظرفية العام للخاص ايضا وايضا لولا قوله
على تقديركون المنطق آه لحمل المنطق على الاحتمال القوى فلا يكون
المنطق جزء من القسم الاول بل الامر بالعكس فلايصح ظرفية الجزء
فى قول المص وان صحت فى عكسه اعنى قولنا المنطق فى القسم الاول
وايضا فلايكون صادقا على جزء القسم الاول ولاعلى نفسه فلايصح
ظرفية الجزء فى قول المص ايضا وان صحت فى قولنا القسم الاول فى هذا

الجزء



الجزء كمالايخفى وايضا الظ مماذكره الشريف ان يكون ظرفية الجزء
للكل مجازية فكيف يكون من معانيها الحقيقية كماارادها قال المص
مقدمة نكرها اذلم يسبق ذكرها لاصريحا ولاضمنا ولااشارة بخلاف
القسمين لان قوله فى تحرير المنطق والكلام يشيرالى انقسام كتابه فصح
تعريفهما بلام العهد دونها ولم يتعلق غرض بتعريفها بلام الجنس
والحقيقة لامن حيث هى هى ولامن حيث تحققها فى ضمن كل فرد
او بعضها باعتبار عهديته عند المخاطب وانمايتعلق بفردما من المقدمة
مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار هكذا استفيد مماذكره فى شرح التلخيص
ولااشكال فيه على كون اسامى الكتب واسامى أجزائها من اسماء الاجناس
واماعلى تقدير كونها اعلاماللاشخاص المجموعات المخصوصة من المعانى
ففيه اشكال اذ لاتنكير ح وادخال حرف التعريف على بعضها دون
بعض لمجرد التحسين كما فى الحسن والحسين تحكم قال الش بمعنى ما اى
كلام يذكر قبل الشروع اى قبل شروع المصنفين فى ذكر المقاصد
الموافق لماذكره المص فى كتبه ان يقول فى المق اذقد يقدم مقدمة على
مق واحد ولايندفع بانها مقدمة البحث لامقدمة الكتاب والكلام فيه
لان ماذكره المص ههنا ايضا مقدمة القسم الاول لامقدمة الكتاب الذى
هو عبارة عن مجموع القسمين فلا بد ان يكون المراد بمقدمة الكتاب بمعنى
مقدمة فى الكتاب اولهانوع اختصاص بالكتاب ليشمل التعريف والمعرف
مقدمات الابحاث ومقدمات الفصول والابواب ايضا واما تخصيص
المقدمة المعرفة بهذا التعريف بما يذكر فى اوائل الكتب بان يحمل
المقاصد على مجموع مقاصد الكتاب ليكون مقدمات الفصول والابواب
ايضا وامثالها بالمعنى الاخر ففيه نظر كما اشار اليه الفاضل العصام فى شرح
الوضعية لارتباطها به اى لارتباط تلك المقاصد بمدلولات ذلك الكلام على
حذف المضاف وماقيل لاحاجة الى ذلك لان الارتباط بمعنى مطلق
التعلق والمرتبط بالمدلولات مرتبط بالدال ففيه انه يبطل ماذكره المص

فى كتبه ان هذا الارتباط اعم من التوقف اذلاتوقف على الفاظ معينة وان توقف على مدلولاتها لامكان حصولها بالفاظ اخركما يظهر فى الترجمة بلسان اخر واما مقدمة العلم والفن لكن العلم ههنا بمعنى التصديقات لابمعنى المسائل والالم يصح اضافته الى المسائل فيما بعد الا ان يكون عبارة عن مجموع المسائل والمبادى والموضوع تسامحا والحمل على اضافة البيان بعيد ماتوقف عليه الشروع اى شروع المتعلم فى المسائل ولايخفى ان الظ مايتوقف على نفسه الشروع فيها فالموصول عبارة عن المعرفة والادراك لاعن المدركات والا لاحتيج الى تقدير المضاف اى يتوقف على معرفته وهو تكلف بلاداع والمراد اصل الشروع لاالشروع على وجه البصيرة لانها غير مضبوطة عندالمص فلايحمل كلامه على خلاف مايرتضيه قوله ولم يلتفت اى لم يحكم ببطلان الفتح بدليل صاحب الكشاف فى الفائق بان يقول الفتح باطل اذقال فى الفائق انه بط لان ذلك الدليل معارض برجحان الفتح بان يقال الفتح ليس بباطل لانه راجح لفظا ومعنى فلايتجه ان البطلان مدعى صاحب الكشاف والرجحان مدعى الشارح اودليله ولايسند المعارضة فى العرف الى المدلولين ولامدلول ودليل بل الى الدليلين فقط فيقال الدليلان متعارضان ولايقال المدلولان متعارضان كما ذكره فى حاشية الاداب وحمل المعارضة ههنا على المعنى اللغوى الذى هومطلق الممانعة ولو بين شخصين بعيد ثم ان الواو الواصلة فى قوله لفظا ومعنى كما فى اكثر النسخ لاتنافى الترديد الاتى اذلما اشتمل الكسر على احد التكلفين ولم يشتمل الفتح على شئ منهما كان الفتح راجحا فى كل من جانبى اللفظ والمعنى قوله لمافيها من استحقاق التقدم اى لاشتمالها على وجه التقدم من كونها موقوفا عليها اونافعة فى المتأخر بوجه ما فيكون اسناد التقديم اليها مجازيا من اسناد المبنى للفاعل الى مفعوله كما فى عيشة راضية وهو فى الحقيقة حال المص فى مقدمتى العلم والكتاب وحال البقية فى مقدمة





الجبش والتجوز فى الاسناد تكلف فى المعنى لافى لفظ المقدمة المشتقة من التقديم المستعمل فى لازمه المسبب عنه وهو التقدم على سبيل المجاز المرسل الاصلى والتبعى وفيه ان اقتضاء داعية التقدم فيها يجوز ان يشبه بالتأثير فى القوم ثم يشتق المقدمة من التقديم المستعمل فى ذلك الاقتضاء على سبيل الاستعارة الاصلية والتبعية فيكون تكلفا لفظيا كما اذا اشتقت من التقديم بمعنى التقدم لايقال بل لايجوز فى مقدمة الجبش لافى لفظ المقدمة ولافى اسنادها لانهم قدموا انفسهم حقيقة لانا نقول صرح المص فى التلويح ان الافعال المتعدية موضوعة للتأثير فى جسم آخر والا لكان كل لازم متعديا لان التحرك والخروج وامثالهما تأثير الفاعل فى جسمه ايضا ومن البين ان تقديمهم انفسهم ليس الاالتأثير فى اجسام انفسهم فلايقوم بهم حقيقة معنى الفعل المتعدى وانمايقوم بالبقية لان البقية قدموهم فليتأمل قوله اويعتبر تقديم مقدمة الجبش آه اى يعتبر ان المقدمة قدمت بقية الجبش على سائر الجيوش التى لامقدمة لها فى الفضل والاعتبار اوعلى انفسها فى الامن والراحة حيث رجحتهم على انفسهم بتحمل المشاق اللازمة للتقدم من خوف الاعداء والسعى فى الجهات للترقب اوالطلب الماء والكلا ولم ترض تحميلها على البقية اوقدمتهم على المراحل لان تقدمهم على كل مرحلة بسبب تلك المقدمة وعلى التقادير كان اسناد التقديم الى المقدمة مجازا عقليا لاحقيقة له هناك اذليس هناك التقديم بل تقدم البقية بسبب المقدمة فيكون اسنادا الى السبب مجازا ولاحقيقة له كما ارتضاه المص فى مثل قولهم اقدمنى الى بلدك حق لى على فلان اذليس هناك مقدم ولااقدام بل القادم والمقدوم وكذا ليس هناك مقدم للبقية ولاتقديم وانما للوجود بقية متقدمة وتقدمهم فى الشرف اوفى الرتبة لكن تخصيص هذا الاعتبار بمقدمة الجبش يأباعن الوجه الاول الموجود فى مقدمتى العلم والكتاب ايضا وان ذهب اليه بعضهم قوله وتقديم مقدمتى العلم والكتاب لمن يعرفهما اى من الشارعين فى المقاصد فلايتحقق

هذا الاعتبار فى نفس المقاصد ثم انه مبنى على جعل انفس الامور الثلثة مقدمة العلم تسامحا كما يقول به الشارح والافقدمة العلم لكونها عبارة عن نفس معرفة تلك الامور اومعرفة وجه ما وفائدة ما كما يأتى انما تقدم من يتصف بها على من لايتصف لامن يعرفها على من لايعرفها فلايصح فى التحقيق بالنسبة الى مقدمة العلم وان صح بالنسبة الى مقدمة الكتاب لايقال انما يصح بالنسبة اليها ايضا الابتقدير المضاف اونحوه لانها لما كانت عبارة عن الالفاظ فهى انما تقدم من يعرف مدلولاتها لامن يعرف نفسها على من لايعرفها لانا نقول لبست تلك الالفاظ مقدمة على اطلاقها بل من حيث دلالاتها على معانيها فلايكون العارف بها عارفا بالمقدمة الااذا استفاد منها معانيها فح لاحاجة الى ذلك التكلف ولواريد من يعرف متعلقهما امابطريق المجاز فى الحذف اوفى نسبة المعرفة اليهما لم يتجه شئ غير التكلف لان الامور الثلثة متعلق مقدمة العلم والمدلولات متعلق مقدمة الكتاب قوله ولا يحتاج فى اطلاق المقدمة بالفتح اتى به اذ لايتم دعوى الرجحان بدونه وههنا بحث من وجوه اما اولا فلان حكم صاحب الكشاف ببطلان الفتح لعدم مجئ الفتح فى كلام الفصحاء والافهواعلم بمجئ اسم المفعول قياسا مطردا فى التقديم وغيره فلبس حكمه الاانهم لم يستعملوا الفتح فى مقدمة الجيش والكتاب وماذكره المحشى قياس عقلى لايعارض المنقول فالوجه ان يعارض بالمنقول ايضا بان يقال لم يلتفت اليه لما فى القاموس من جواز الفتح ايضا الايرى انه لوكان الامر كماذكره لقدم الش وغيره من المحققين الفتح الراجح على الكسر المرجوح واما ثانيا فلان ما ذكره من التكلف اللفظى انما يتم لولم يكن التقديم مشتركا بين المتعدى واللازم بل لوكان مخصوصا بالمتعدى وهو مم اذ الظ من كتب اللغة هو الاشتراك ولوسلم فالعدول عن الفتح الذى هو مقتضى الظ الى خلافه لامثال هذه الاعتبارات اللائقة بمقام الترغيب فى المقدمة

لايعد



لايعد تكلفا مرجوحا والا ابطل امر البلاغة واما ثالثا فلوسلمنا جميع ذلك فانما يلزم ارتكاب احد التكلفين ههنا لوكان جميع المقدمات الثلث مأخوذة من التقديم ابتداء كما يشعر به كلام المغرب واما اذا كان مقدمة الجيش مأخوذة من التقديم ابتداء ومقدمتا العلم والكتاب مأخوذتين منها كمادل عليه كلام الفائق حيث قال المقدمة الجماعة المتقدمة التى تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعير لاول كل شئ فقيل مقدمة الكتاب وفتح الدال خلف انتهى فانما يلزم احد هذين التكلفين فى مقدمة الجيش لافى مقدمتى العلم والكتاب لايقال الاستعارة تكلف اخر لانا نقول الاستعارة المذكورة فى كتب اللغة ظاهرة فى المعنى اللغوى فكلام الفائق كما يحتمل ان يكون المقدمة مجازا فى اول كل شئ بعلاقة المشابهة كذلك يحتمل ان يكون المقدمة منقولة من مقدمة الجيش الى اول كل شئ بتلك العلاقة وعلى الثانى لاتكلف اصلا واذا ثبت احتمال الحقيقة سقط الحكم بلزوم التكلف تأمل قوله كانه اراد دفع اعتراض المحقق الشريف حيث قال فى حاشية شرح التلخيص ويظهر لك منه ان ما جعله فى هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والموضوع والغاية جعلها فى شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذى ذكره ههنا ونفى توقف الشروع فى العلم على هذه الامور فح لايثبت عنده الامقدمة الكتاب فقط ويحتاج فى توجيه قولهم المقدمة فى حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه انتهى ولا يخفى ان اعتراض الشريف يحتمل وجوها ثلثة الاول بالتدافع بين الكلامين حيث دل ما فى المطول على ان الامور الثلثة مقدمة العلم وما فى شرح الرسالة على انها لبست بمقدمة العلم بل بمقدمة الكتاب الغير المتحققة فى ضمن مقدمة العلم حيث نفى توقف الشروع عليها الثانى بالتدافع بينهما حيث دل ما فى المطول على ان تلك الامور يتوقف عليها الشروع الثالث بلزوم

الوقوع فيما هرب عنه من الاحتياج الى التأويل فى قولهم المقدمة
فى الامور الثلثة دفعا الظرفية الشئ لنفسه كما هرب عنه فى المطول والظ
من تفريع قوله فح لايثبت آه هو الثالث والمحشى حمل ما دفعه الش
على الاحتمال الاول ومع ذلك قرر الاعتراض على وجه لاينطبق الا على
الثانى ولايندفع بجواب الش لانه قرره بانه جعل معرفة تلك الامور مقدمة
العلم فى المطول وجعل نفسها فى شرح الرسالة مقدمة الكتاب مع نفى
التوقف على معرفتها فيلزم التناقض بين القول بالتوقف على تلك
المعرفة وبين القول بعدم التوقف عليها وهو لايندفع ببيان المغايرة بين
المقدمتين لان ذلك التناقض لازم سواء كان مسمى المقدمتين واحدا هو
تلك الامور اوكان مسمى احديهما معرفتها ومسمى الاخرى دوالها وانما
يندفع بجواب الش اذا قرر الاعتراض على الوجه الاول او على وجه يحتمل
الوجهين كعبارة الشريف فاللائق ان يورد عين عبارة الشريف
فى الاعتراض ثم يورد قوله وهذا ضعيف جدا او ان يحذف المعرفة فى قوله
جعل فى المطول معرفة الحد والغاية آه كما حذفها الشريف قوله
بانه جعله فى المطول معرفة آه اى اخذ المعرفة ههنا وقع فى تمثيل المطول
وقد اشرنا الى ان ظ تعريف مقدمة العلم هو كونها عبارة عن نفس
تلك المعرفة فتوجه اشكال قوى على الشريف بانه مع ذلك كيف حكم بانه
جعل فى المطول نفس الامور الثلثة مقدمة العلم والجواب ان من حمل المقدمة
الواقعة فى اوائل الكتب على مقدمة العلم لايمكن له ان يحملها على نفس
المعرفة لان تلك المقدمة جزء من الكتاب والمعرفة لايكون جزأ من الكتاب بل
لابد ان يحملها على تلك المعانى و الالفاظ الدالة عليها او النقوش ولو مجازا ولذا
حكم به وبهذا القدر يتم مراده كما سيتضح الامر وان غفلوا عنه باجمعهم قوله
وهى ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة آه سياق كلام المحشى والش يدل على
ان مراد الشريف من الامور الثلثة هو الحد والغاية والموضوع اى المباحث
المتعلقة بها بناء على جعل اضافة البيان الى الحاجة من قبيل جرد





قطيفة اى الحاجة المبنية ولو جعل البيان بمعنى المبين الذى هو الالفاظ
الدالة عليها لاستغنى عن تقدير المضاف فى قوله وهى ههنا امور
ثلثة او يكون الامور الثلثة ح عبارة عن الالفاظ الدالة عليها وعلى الاول
بنيا اعتراض المحقق الشريف ودفعه الشارح بالثانى والحق ان اعتراض
الشريف مبنى على ان المراد هو الاول ان كان الكتاب واجزاؤه عبارة
عن المعانى والثانى ان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش قوله ثم نفى
توقف الشروع آه هذا الكلام مما لابد منه فى اتمام الاعتراض سواء
قرر بطريق لزوم التناقض والتدافع او بلزوم ماهرب عنه اذ لما كان
مقدمة الكتاب بتفسير المص اعم من الموقوف عليه وغيره جاز ان يكون تلك
الامور مقدمة العلم ومقدمة الكتاب معا بان تكون مادة الاجتماع فبمجرد
جعل تلك الامور مقدمتين فى الكتابين لايلزم التناقض ولاما فرعه
الشريف بقوله فح لايثبت عنده آه قوله على ان فيها تسامحا اى فى عبارة
شرح الرسالة تسامحا وفيه نظر ظ لان الظ من كلام الش ان التسامح
فى عبارة المطول لا فى عبارة شرح الرسالة لان قوله انما جعل هناك بيان
الامور الثلثة الخ صريح لان الامور الثلثة فى قوله وهى ههنا امور ثلثة ليست
عبارة عن الحد والموضوع والغاية كما فهمه الشريف لانه بين تلك الامور
بقوله الاول بيان الحاجة آه والظ ان يكون البيان بمعنى المبين واضافته
لامية واما جعله بمعنى المبين على صيغة اسم المفعول وجعل اضافته
الى الحاجة من اضافة الصفة الى الموصوف فغير ظ فانه وان كان مشاركا
للاول فى الاحتياج الى تأويل المصدر بالمشتق الا ان اضافة الصفة
الى الموصوف تحتاج الى تأويل فى المذهب المختار فمراده من الامور
فى شرح الرسالة هو الالفاظ المبينة لها على وفق مايقتضيه ظ تعريف
مقدمة الكتاب اللهم الا ان يكون تأويل المصدر بالمشتق تسامحا وفيه
ان احد التأويلين متعين بقرينة ظاهرة فلا يكون تسامحا كسائر المجازات
الواضحة اذ التسامح هو استعمال اللفظ فى غير معناه الظ فتأمل قوله

وهو ضعيف جدا لم يحكم ببطلانه مع ان ماذكره يقتضى عدم استقامة جواب الش لما اشرنا ان ذلك الاعتراض انما يدفعه جواب الش اذا قرر على الوجه الاول من الوجوه الثلثة التى قدمناها لا اذا قرر على الوجه الثانى منها كما حمله المحشى عليه ههنا بناء على ان كون بناء الاعتراض على ذلك لبس بقطعى وان كان راجحا مظنونا قوله لان بناء الاعتراض آه فيه بحث اذ على هذا لا وجه لتفريع الشريف قوله فح لا يثبت عنده آه الا ان يقال هذا مبنى على انه فرّع امرين احدهما قوله لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب وثانيهما قوله ويحتاج فى توجيه قولهم آه وان الامر الاول اشارة الى الاعتراض بالتدافع على الوجه الاول والثانى الى الاعتراض الاخر بلزوم ماهرب عنه قوله فى مقام التحقيق وتزييف كلام القوم آه اشارة الى ردّ ماذكره بعض الافاضل فى تعليقاته على المطول حيث قال تمثيل مقدمة العلم بمعرفة هذه الامور على رأى القوم فانهم جعلوها مقدمة العلم بالتفسير المذكور ولذلك جعل هذه الامور فى شرح الرسالة مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم ونفى التوقف عليها واما على رأيه فلبس مقدمة العلم الا التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ولذا طعن فيه الشريف بلزوم ماهرب عنه وهو الاحتياج فى توجيه قولهم المقدمة فى كذا وكذا الى تكلف ولم يطعن بلزوم التناقض بين الكلامين كما وهم البعض واما ماذكره الشريف المحقق من انه لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فانما هو بالنظر الى قولهم المقدمة فى كذا وكذا والا فلا وجه لمنع كون التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما مقدمة العلم عنده بمعنى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا انتهى وحاصل الردان المص فى المطول فى مقام التحقيق وتزييف كلام القوم حيث حصروا المقدمة فى اوائل الكتب مثلا فى مقدمة العلم بذلك التفسير والتمثيل برائى القوم ينافى مقام تزييف كلامهم ولذا قال فى الحاشية ههنا فائدة هذا القيد سدّ الباب على من يقول لجواز ان يكون مافى المطول مبنيا على كلام القوم ولا يكون





مرضيا له فلا يثبت التدافع انتهى اقول وفيه نظر لان مجرد تحقيق ان للمقدمة معنى آخر اعم من الموقوف عليه كاف فى مقام التحقيق والتزييف ولا دخل فيه لتمثيل مقدمة العلم بما يطابق الممثل برأيه او برأيهم فالتمثيل برأيهم لا ينافى مقام التحقيق قوله ويمكن تأييد الجواب اى جواب الشارح بواسطة تأييد ان الاعتراض مقرر بالتدافع على الوجه الاول من الوجوه الثلثة التى ذكرناها ثم الظ منه انه جواب عن الاعتراض بالتدافع المذكور فقط لكن سياق كلامه يدل على انه جواب عنه وعن لزوم الوقوع فيما هرب عنه ايضا اما الاعتراض فبان يقال لما جعل الامور المذكورة فى المطول مقدمة العلم وفى شرح الرسالة مقدمة الكتاب مع نفى التوقف عليها لم يكن تلك الامور عنده الا مقدمة الكتاب فيلزم امران احدهما التناقض بين ان يكون مقدمة العلم وان لا يكون وثانيهما الوقوع فيما هرب عنه واما الجواب فبان يقال لا نم انه جعلها مقدمتين فى الكتابين فكيف ولم يجعلها مقدمة العلم ومقدمة الكتاب بل جعل مقدمة العلم معرفتها ومقدمة الكتاب دوالها فلا يلزم التدافع ولا الوقوع فيما هرب عنه اذ لا اشكال فى ظرفية المدلولات للدوال كعكسها نعم يلزم التناقض بوجه اخر ويندفع بما يأتى هذا غاية توجيه كلامه وانت خبير بان تفريع قول الشريف فح لا يثبت آه موقوف على كون تمثيل مقدمة العلم فى المطول بمعرفة تلك الامور مبنيا على رأى القوم كما قال بعض الافاضل اومؤلا بلازمه كما يقوله المحشى اذ لو كان مبنيا على رأيه من غير تأويل يثبت عنده كل من المقدمتين ولو بطريق التناقض فالحق ان اعتراض الشريف لبس بلزوم التدافع لان فى ذلك التفريع اشارة الى دفعه بل بطريق لزوم الوقوع فيما هرب عنه وان جواب الش جواب عن ذلك نعم يتجه على جواب الش انه فى غاية السقوط لان الشريف المحقق فصل هناك كون الكتاب واجزائه عبارة عن الالفاظ او المعانى او النقوش واشار الى ان لزوم ظرفية الشئ لنفسه انما يتوجه على تقدير

ان يراد بالمقدمة التى هى جزء الكتاب المعانى ولو مجازا ثم اورد عليه ذلك الاعتراض ثم اراد الشريف لزوم الوقوع فيما هرب على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة عن المعانى وقوله لكن لا يثبت عنده الا مقدمة العلم صريح فى ذلك لان ظرفية تلك الامور لنفسها انما يلزمه ايضا على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة عن المعانى والحاصل ان مراد الشريف من تفصيل المقام هناك ان المقدمة سواء كانت مقدمة العلم او مقدمة الكتاب لابد وان يكون عبارة عما كان الكتاب عبارة عنه سواء كان اطلاق المقدمة عليه بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فان كانت عبارة عن الالفاظ او النقوش فكما لا يتوجه لزوم ظرفية الشئ لنفسه على المص لا يتوجه ذلك على من حصر المقدمة فى مقدمة العلم وان كانت عبارة عن المعانى فكما يتوجه ذلك على من حصرها فيها يتوجه على المص فيقع فيما هرب فما هو جوابه فهو جوابه فلا يندفع بجواب الش قطعا بل يحتاج الى ما احتاجوا اليه كما بينه الشريف هنالك بوجوه فانظر فيه قوله فان قلت يمكن ردّ الجواب اى ردّ جواب الش على تقدير ان يكون بناء الاعتراض ما دلّ عليه صريح التفريع ايضا اى كما امكن ردّه على تقدير ان لا يكون بناؤه ذلك فهذا ايراد اخر يدل الضعف السابق وحاصل الضعف ابطال الجواب بانه منع مقدمة لم يلتزمها الشريف ولذا اجاب عنه بدلالة التفريع على الالتزام وحاصل هذا ابطال السند بان المص لو جعل مقدمة الكتاب الالفاظ الدالة على تلك الامور دون انفسها لبطل قوله فى شرح الرسالة لامكان الشروع بدون هذه الامور آه حيث قال واما ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع فى العلم ففيه نظر لامكان الشروع بدون هذه الامور انتهى لان ذلك القول يدلّ على ان الامور المذكورة التى جعلها مقدمة الكتاب هى معرفة الحد والغاية والموضوع لا الالفاظ الدالة عليها والا لم يكن مقابلا لما ذهب اليه الشارحون لانهم اثبتوا توقف الشروع على معرفة هذه





الامور لا على معرفة الالفاظ الدالة عليها قوله قلت يجوز ان يكون آه اى لا نم ان ذلك القول يدلّ على هذا وانما يدل عليه لو كان المراد لامكان الشروع بدون نفس هذه الامور وهو مم لجواز ان يكون المراد بدون مدلولات هذه الامور اقول ههنا بحث من وجهين الاول انه لا يجوز انكار احتمال كون الكتاب واجزائه عبارة عن المعانى او النقوش كاحتمال الالفاظ وعلى الاول يكون تقدير المداولات فى كلامه تجوزا بلا قرينة وذلك ممتنع اللهم الا ان يكون مبنيا على ظهور احتمال الالفاظ ولذا صرّح فى شرح المفتاح بان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ الثانى ان مراد المص هناك بيان ان معرفة تلك الامور لما لم تصلح لان يكون مقدمة العلم فلابد ان يكون المراد من المقدمة فى قولهم المقدمة فى الامور الثلثة مقدمة الكتاب فلا يصح تقدير المداولات هنا بوجه اذ لا تعرض لها فى الكلام المردود للشارحين نعم على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة عن الالفاظ او النقوش لابد من تقدير المداولات فى تعريف مقدمة الكتاب بطائفة من كلامه قدمت امام المق لارتباط له بها او انتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا اى على مداولاتها كما اشرنا بناء على ان المقدمة جزء من الكتاب كما دلّ عليه عبارة الرسالة الشمسية حيث قال ورتبته على مقدمة وثلث مقالات فالوجه ان يجاب عن هذا الايراد بمنع دلالة ذلك القول على ذلك مستندا بان غاية ما يدل عليه نفى كون تلك الامور مقدمة العلم فقط لا مع اثبات كونها مقدمة الكتاب ايضا قوله نعم يلزم آه اى لا يلزم ما ذكره الشريف من الاعتراض لكن يلزم التدافع الاخر بين الكتابين حيث جعلها فى المطول مقدمة العلم ونفاه فى شرح الرسالة لكنه بحث آخر غير اورده الشريف ودفعه الش وذلك البحث لم يندفع بعد وانما يندفع بتأويل ما فى المطول كما يأتى ثم الاولى والاوفق لما بينه فى بيان اعتراض الشريف ان يقول نعم يلزم التدافع بين اثبات التوقف على تلك الامور فى المطول ونفيه فى شرح الرسالة واما التدافع بين جعلها مقدمة العلم

فى المطول ونفيه فى شرح الرسالة فهو عين التدافع الذى ابده التفريع
ودفعه الش لاتدافع آخر اذلما كان مقدمة الكتاب اعم من الموقوف عليه
فجعل تلك الامور مقدمة العلم فى كتاب ومقدمة الكتاب فى آخر لايستلزم
التناقض بين جعلها مقدمة الكتاب ونفيها لجواز ان يكون مقدمة العلم
ومقدمة الكتاب معا وانما يستلزم التناقض بين جعلها مقدمة العلم و بين
نفى ذلك ولوقرر اعتراض الشريف المدفوع بجواب الش بمجرد لزوم
الوقوع فيما هرب لم يتوجه عليه ذلك فليفهم قوله وجوابه ان المراد يكون
آه تلخيص الجواب ان المقدمة التى توقف عليها الشروع فى الحقيقة هى
التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما لكنهما عامان لاتحقق لهما بدون
الخاص حتى يؤتيان بعمومهما بدون فرد ما فاحتيج الى اتيان فرد ما من
افراد هما لكن لو اتى باى فرد مخصوص يتوجه عليه منع التوقف على ذلك
الفرد المخصوص فاتيان الفرد المخصوص ليس لاجل كونه موقوفا عليه
الشروع بل لاجل ان اتيان الموقوف عليه حاصل به لازم له لزوم العام
للخاص وغير ممكن الا بمثله والحاصل ان التصور بالرسم المخصوص
والتصديق بالغاية المخصوصة خاصان يوجبان الاعم منهما ويستلزمانه
وهو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهذان اللازمان هما مقدمة
العلم لا الملزومان الحاصل لعدم توقف الشروع عليهما نعم لابد من وجه
ترجيح الرسم المخصوص على الرسم الاخر وعلى الحد لكنه بحث آخر لايقدح
فيما قلنا فافى المطول من اثبات التوقف هو اثبات التوقف على لوازم هذه
الامور وما فى شرح الرسالة هو نفى التوقف على نفس هذه الامور فلا تدافع
واقول ههنا انظار الاول ان جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها
انما يصح لو لم تحصل تلك اللوازم الا بتصدير الكتاب بتلك الامور
وليس كذلك لان تصور المنطق بوجه ما حاصل لكل من سمع لفظ المنطق
مع علمه بانه من اسامى العلوم اذ يحصل فى ذهنه ان هناك علما يسمى بالمنطق
والتصديق بفائدة ما له حاصل لكل من يرى اجتماع طائفة من العقلاء





على تعليمه وتعلمه بل هو علم استدلالى اقوى من العلم الحاصل من مجرد
الاخبار بان غايته كذا فلو كان مرادهم جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار
لوازمها لما صدر والكتب بها الثانى انه لو كان مرادهم ذلك لكفاهم
الرسم والغاية و يلغو تعرضهم بالموضوع لان الرسم يفيد التصور بوجه ما
والغاية تفيد التصديق بفائدة ما اللهم الا ان يذكر الموضوع فى المقدمة
على سبيل التطفل ولايمكن ان يقال ذكر الموضوع لاجل توقف الشروع
على وجه البصيرة عليه لان الشروع على وجه البصيرة ليس امرا مضبوطا
عند المص كما صرح به فى شرح الرسالة فلا يحمل كلامه عليه ولذا
لم يدفعوا التدافع بين كلاميه بان اثبات التوقف بالنسبة الى الشروع
على وجه البصيرة ونفيه بالنسبة الى اصل الشروع الثالث انه لو كان
مراد المص فى المطول جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها كمراد
القوم لم يثبت عنده معنى اخر للمقدمة اعنى مقدمة الكتاب فليتأمل قوله
ليس على ماينبغى آه يعنى انه لاشك ان مراد المص مما فى المطول حيث
قال يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته
وموضوعه هو ان مقدمة العلم مايتوقف عليه مسائله شروعا كما صرح به
فى المختصر والا لما انتقض طرده باجزاء المسائل ومباديها وايضا اجمعوا
على ان مقدمة العلم مايتوقف عليه الشروع فى المسائل لامايتوقف عليه
نفس تلك المسائل فلو ابقى مافى المطول على ظاهره لكان خرقا للاجماع
ومن البين ان مايتوقف عليه الشروع هو معرفة تلك الامور لانفسها
فالموصول فى تعريف مقدمة العلم عبارة عن المعرفة كما دل عليه صريح
تمثيله لاعن تلك الامور فلا تسامح فى عبارة المطول فى ارادة الادراكات
لانها صريحة فيها هذا مراده فما قيل فى دفع ما اورده على الش ههنا
من ان تعريف مقدمة العلم بما يتوقف عليه مسائله يدل على انه جعل
المقدمة نفس تلك الامور فان نفس المسائل انما يتوقف على نفس
تلك الامور لاعلى ادراكاتها ويؤيده قوله فى المطول بعد هذا

التعريف ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امران احدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلثة على ماذكره فى هذه المقدمة وقد ذكره صاحب المفتاح فى اخر المعانى والبيان والثانى ماوقع فى بعض الكتب ان المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم ان هذا عين المقدمة وقوله كمعرفة حده وغايته وموضوعه لايدل على انه لم يجعل الامور الثلثة مقدمة بل يدل على ان المراد منها ادراكاتها انتهى فظاهر الفساد ولايمكن دفع ما اورده المحشى ههنا بان يقال ماذكره الش مبنى على الحاشية المنقولة عن المص هناك من انه لوجعل مقدمة العلم ظرفا لمقدمة الكتاب لم يحتج فى امر الظرفية الى تكلف ومعلوم ان الظرف فى قولهم المقدمة فى الحد والغاية والموضوع نفس تلك الامور هذا يجب ان يحمل الموصول على تلك الامور ويحمل التعريف على معنى مايتوقف على معرفته الشروع لانا نقول فعلى هذا الاوجه لقول الش وادراكات مبنيها هى مقدمة العلم ولا لقوله واراد ادراكاتها ونحن نقول والحق ان المقدمة التى جعلت جزأ من الكتاب لايكون عبارة عن المعرفة والادراكات لما عرفت ان الكتاب واجزائه لايجوز ان يكون عبارة عن الادراكات والملكات بل اما عن المعانى او عن الالفاظ وعن النقوش وحدها او مع آخر منها فمن حمل المقدمة فى اوائل الكتب على مقدمة العلم يعرفها بما يتوقف على معرفة الشروع فى ذلك العلم ان كان الكتاب عبارة عن المعانى وبما يتوقف على معرفة مدلولاته الشروع ان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش والتمثيل بقوله كمعرفة الحد والغاية والموضوع للتنبيه على ان فى تعريفهم بما يتوقف عليه الشروع تسامحا والمراد ما يتوقف على معرفة نفسه ومدلولاته اذا التوقف من حيث المعرفة لا من حيث الذات فليس الامر كما قاله المحشى انه لا تسامح فى عبارة المطول فى ارادة الادراك والمعرفة ولا كما قاله الش من انه اراد بمقدمة العلم ادراكاتها وعلى ماذكرنا بنى المحقق الشريف اعتراضه على المص





ولم يلتفت الى ماذكره المحشى مع ظهوره لكل عاقل فى بادئ النظر

قوله وايضا قوله وادراكات آه فيه ان هذا التنافى عين ما اورده بقوله نعم يلزم انه آه وقد دفعه نفسه فلا وجه لايراده ههنا مرة اخر بعد اندفاعه

قوله جوهر مجرد آه قسموا الموجود الى جوهر وعرض والجوهر الى الجوهر المجرد عن المادة التى هى الهيولى المستلزمة للابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق المعدة للانقسام وذلك المجرد كالعقول العشرة والنفوس الناطقة الانسانية والنفوس الفلكية والى الجوهر المادى المقارن للمادة كالاجسام المركبة من جوهرين هما المادة والصورة الجسمية فقولهم جوهر شامل للكل بل للواجب تعالى عند بعض الحكماء وهم الذين عرفوه بالماهية التى او وجدت فى الخارج لكانت لا فى موضوع والذى اشتغل المتكلمون بردهم فى الكتب الكلامية واما الذين اخرجوه تعالى عن الجوهر وهم المحققون من الحكماء فقد قيدوا الماهية فى تعريفه بالممكنة او قالوا المتبادر من قولهم لو وجدت فى الخارج ان يكون الوجود زائدا عليها ووجود الواجب تعالى ليس زائدا على ذاته تعالى بل عينه وفاقا بين الحكماء وقولهم مجرد عن المادة يخرج الماديات وقولهم غير متعلق بالبدن يخرج النفوس الانسانية المتعلقة بالبدن ولا يخرج العقل العاشر المتعلق به تعلق التأثير والايجاد لزعمهم ان المؤثر فى العناصر والعنصريات هو العقل العاشر لان المراد من التعلق المنفى ليس مطلق التعلق بل تعلق التدبير والتصرف كما نقل عنه فى الحاشية لكن يتجه عليه انه صادق على النفوس الفلكية المتصرفة فى اجسام الافلاك لان البدن خاص بجسم الانسان مع انهم حصروا العقل بمعنى فى العقول العشرة الا ان يحمل البدن على مطلق الجسم مجازا لكن يأباه تفريع

قوله فلا يشمل التعريفان آه اذ الظاهر انهما شاملان بعلم النفوس الفلكية بقى انه ان اريد بالمجرد عن المادة ان لا يكون المادة جزأ من ذاته كما هو المراد من الذات المجردة فى تعريفه المختار الاتى فيخرج عن تعريفه العقل

الجسم الطبيعى فقدو لايخرج اجزاؤه من الصورة والمادة اذليس المادة جزأ من ذات شئ منهما مع انهما ليستا بعقل قطعا وان اريد ان لايكون مقارنا للمادة دائما او بالضرورة الذاتية فمع انه لايخرج نفس المادة ايضا لاستحالة اقتران الشئ بنفسه يخرج به النفوس الانسانية المقارنة لها فى بعض الاوقات فيلغوا التقييد بعده بعدم تعلقه بالبدن لانه لاخراج تلك النفوس وحدها اومع النفوس الفلكية كما عرفت ويمكن دفعه بان المراد من المجرد ههنا وفيما بعد انتفاء المقارنة الواجبة بان لايكون ذلك المجرد ونفس المادة ولاملزومة لها فيخرج به الجسم واجزاؤه والنفوس الفلكية ولايخرج النفوس الانسانية وانما يخرج بقولهم غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قوله فلا يشمل التعريفان لعلم الانسان وعلم الواجب تعالى اما الاول فلخروج النفس الناطقة عن العقل بقيد غير متعلق بالبدن واما الثانى فلعدم دخول الواجب تعالى تحت الجوهر على ماهو التحقيق وكلامه مبنى عليه كما يؤيده العدول عن الجوهر المجرد الى الذات المجرد فى تعريفه المختار الاتى ولو سلم فالمراد بالجوهر فى تعريف العقل هو الممكن اذ لا يطلق العقل على الواجب تعالى فى عرفهم فعلم الانسان هو الصورة الحاصلة عند نفسه المجردة وعلم الواجب تعالى هو الصورة الحاصلة عند ذاته المجردة لاعند العقل فلا يشملهما ثم ان مراده انهما لايشملانهما على جميع المذاهب وان شملا علم الواجب على بعضها لما سيصرح من ان المراد ههنا تطبيق التعريف على جميع المذاهب فلايتجه عليه ماقيل ان عدم شمولها لعلم الواجب تعالى مم اذ قد ذهب بعض الحكماء الى ان علمه تعالى هو الصورة الحاصلة عند جوهر مجرد من العقول العشرة لافى ذاته تعالى على ان المراد من التعريفين هو ان علم كل احد هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل الغير المباين له كما هو المتبادر منهما والالزم ان يكون الصورة الحاصلة عند العقل العاشر علوما للانسان وهو بط قطعا





فعلى هذا لايشملان علم الوجب تعالى على ذلك المذاهب ايضا لان ذلك الجوهر المجرد ليس عين الواجب ولايتصور ان يكون جزء له تعالى كجزئية النفس الناطقة للانسان فيكون مباينا له تعالى نعم يتجه عليه ماأشرنا من ان الاولى ان يتعرض بعدم شمولهما لعلم النفوس الفلكية ايضا قوله ولواريد من العقل آه لاشبهة فى ان النفس الناطقة من المعانى الحقيقية للعقل الا انه لم يشتهر اشتهار الاول المتبادر والحمل على التبادر واجب فى التعريفات ولذا اورد كلمة لو الدالة على فرض الارادة الممتنعة قوله لم يشمل علم الواجب وعلم العقول بل وعلم النفوس الفلكية ان خص العقل بالنفس الناطقة مع ان هذه العلوم من افراد المعرف فلايكونان جامعين لافرادهما ويمكن ان يقال ان تقسيم العلم وتعريفه ههنا انما وقعا لتوقف اثبات الاحتياج الى المنطق بكلا جزئيه عليهما فالظ ان المراد علم نوع المحتاجين الى المنطق وهو نوع البشر ويقرب منه تخصيصه بالعلم الحصولى او الحادث فتأمل قوله وحمله على مطلق المدرك الشامل للواجب تعالى والعقول والنفوس بطريق اطلاق اسم الخاص على العام لابطريق عموم المشترك اذلابد فع النقض بعلم الواجب تعالى وحاصله جواب عن النقض باختيار شق ثالث بان يذكر العقل باحد المعنيين او يراد الاعم منهما مجازا قوله بعيد جدا لانه ارتكاب تجوز من غير قرينة ظاهرة وجعل الفساد قرينة انما يصح اذا كان ظاهرا وههنا ليس كذلك بناء على ان شمول العلم المعرف بعلوم الكل غير معلوم قبل التعريف اللهم الا ان يدعى ذلك فتأمل ونحن نقول بل بط لان الادراك بمعنى العلم فيكون اخذه فى تعريف العلم دورا باطلا الا ان يقال المراد ههنا تعريف حقيقة العلم وتحديدها بعدم سبق العلم به بوجه ما ولادور فى اخذ المعرف باعتبار وجهه السابق المعلوم فى التعريفات اذ غاية الامر توقف تصور العلم بحقيقته على تصوره بوجه ما ولابأس فيه بقى ههنا بحث هو انه بعد ارتكاب التجوز فى التعريفين فليحمل

العقل على معنى الذات المجردة فانها اعم منه كالمدرك ولا يتوجه عليه ما قدمنا من شائبة الدور الا ان يقال لعل غرضه التعريض على الش حيث حمله في التوضيح الاتى على معنى المدرك قوله عند الذات المجردة لم يقل عند الجوهر المجرد لئلا يخرج علم الواجب تعالى على مذهب من اخرجه تعالى عن الجوهر بناء على ما هو التحقيق او على ان الغرض تطبيق التعريف على جميع المذاهب قوله لكان اظهر في الشمول للكل وابعد عن المسامحة من التعريف الذى اختاره لانه انما يشمله بعد ارتكاب الوجه البعيد كما عرفت قوله وذهب جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهنى آه اعلم ان ليس معنى انكار المتكلمين الوجود الذهنى انه لا يحصل صورة عند العقل اذا تصورنا شيئا او صدقنا به لان حصولها عنده في الواقع بديهى لا ينكره الا المكابر وكيف ينكرونه والعلم الحادث مخلوق عندهم والخلق انما يتعلق باعيان الموجودات بل هو بمعنى ان ذلك الحصول ليس نحوا آخر من وجود الماهية المعلومة بان يكون لماهية واحدة كالشمس مثلا وجودان احدهما خارجى والاخر ذهنى كما يقول به مثبتوه فهم لا ينكرون الوجود عن صور الاشياء وامثالها واشباحها الا ان تلك الامثال والاشباح موجودات خارجية وكيفيات النفسانية عندهم وهى المخلوقة عندهم وانما ينكرون الوجود الذهنى عن نفس تلك الاشياء وذلك بشهادة اداتهم حيث قالوا لو حصلت النار في الاذهان لاحترقت اذهاننا بتصورها واللازم بط فانه كما ترى انما ينفى الوجود عن نفس النار لا عن شبحها ومثالها فالحق ان جمهور المتكلمين انما انكروا ما ذهب اليه محققوا الحكماء من ان الحاصل في الاذهان انفس ماهيات الاشياء ولم ينكروا ما ذهب اليه اهل الاشباح كما صرح به بعض الافاضل في حاشية الخيالى وبهذا التحقيق ظهر امور الاول فساد ما اتفق عليه جم غفير من الفضلاء وبوهمه ظاهر كلام المحشى من ان المتكلمين كما انكروا وجود نفس الماهيات





في الاذهان انكروا وجود اشباحها فيها ايضا فلذا لم يسعهم تعريف العلم بالصورة الحاصلة ولا الاختلاف الاتى في انه كيف او اضافة او انفعال لانه توهم فاسد كيف وحصول الصورة الشبيهة بالمعلوم في الذهن عند العلم بديهى لا ينكره عاقل فتلك الصورة اما نفس ماهية المعلوم او شبحها ومثالها ولما انكروا الاول تعين الثانى نعم لا يسعهم تعريف العلم بما يوجب الوجود الذهنى لنفس الماهية المعلومة واين هذا من ذاك الثانى اندفاع ما اورده الش المحقق على جمهور المتكلمين في شرح العقائد من انهم لما انكروا الوجود الذهنى ومن اجلى البديهيات امتناع تعلق العالم بالمعدوم الصرف لزم ما ارتكبه شرذمة من المعتزلة من انه تعالى انما يعلم الاشياء بعد حدوثها تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول انما يلزمهم ذلك لو انكروا حصول اشباح الاشياء ايضا وليس كذلك لما عرفت فعلم ان الواجب تعالى عندهم اما تعلقه تعالى باشباح او صفة ذات ذلك التعلق ولا يتجه عليهم ان التعلق بتلك الاشباح الموجودة في الاول لكونه نسبة بينهما وبينه تعالى متأخر عنها فيلزم ايجاد تلك الاشباح بلا علم وهو مح لانا نقول لما كان الواجب تعالى موجبا في علمه وسائر صفاته الذاتية كان وجود الصور الادراكية التى هى تلك الاشباح مقتضى ذاته تعالى فلا بأس في كونها سابقا على العلم بالذات وانما المسبوق بالعلم هو افعاله الاختيارية الثالث اندفاع الاشكال القوى عنهم حيث قالوا علم الواجب تعالى بالاشياء ازلى والتعلق بها حادث بان حدوث تعلق العلم بالشئ يستلزم حدوث نفس العلم فيعود ما ارتكبه الشرذمة للقطع بانه لا يصير معلوما قبل تعلق العلم به لانا نقول مرادهم من تعلق الحادث ليس هو التعلق الذى يقتضيه حقيقة العلم بل تعلق اخر وذلك لان تلك الاشباح والامثال معلومة بالذات وبواسطتها الاشياء فصار العلم عندهم اعم من تعلق العالم بذات الشئ المعلوم او بمثاله وشبحه ولما لم يكن وجود الحوادث في الازل كان العلم الممكن بالنسبة اليها يتعلق

العالم بامثالها و بعد حدوثها يتجدد التعلق بان يتعلق العلم بذوات تلك الحوادث ومعه يحدث تعلق الرؤية اذ ليس المعدوم مرئيا وشيئا عندهم و بالجملة تعلق العلم بامثال الحوادث ازلى و بذواتها حادث ولا اشكال فيه اصلا فافهم هذا المقام فانه ممازل فيه اعلام بعد اعلام قوله اضافة مخصوصة بحيث توجب انكشاف المعلوم على العالم لا يقال هذا مناف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان العلم وغيره من الصفات الحقيقية الزائدة على الذات الواجب لان مقولة الاضافة عندهم ليس من الصفات الحقيقية عندهم بل من الامور الاعتبارية فلا يسوغ لهم الا ان يذهبوا الى انه صفة حقيقية ذات اضافة لانا نقول لم يثبت الصفات الحقيقية الزائدة الا الاشاعرة والمراد من المتكلمين ههنا اعم منهم ومن المعتزلة المنكرين لتلك الصفات ولو سلم فلعل مرادهم من العلم هناك مبداء العلم وكل من فريقى المتكلمين لا ينكر الصفة الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وانما النزاع بينهما فى ان حقيقة العلم هى تلك الصفة الحقيقة التى هى ذات التعلق او تعلقهما بمعنى تعلق العالم بواسطة تعلقها الا بمعنى تعلق تلك الصفة بالذات والا لكان العالم تلك الصفة لا صاحبها ليس كذلك قوله ليس حاصلا قبل حصول الصورة فى الذهن بداهة آه اى بداهة هذا الحكم يؤيد ما قدمناه من ان حصول الصورة فى الذهن بديهى لا ينكره عاقل وان وقع النزاع بين العقلاء فى ان ذلك الحاصل انفس الماهيات اوامثالها او اشباحها ثم الذهن شامل للنفس وقويها الباطنة والظاهرة فلذا دخل عليه كلمة فى ولم يحتج الى كلمة عند ثم لا يخفى ان هذين الحكمين المتفق عليهما بين الفرق لا يكونان منشأ للاختلاف الاتى بل المنشأ ادلة كل فريق من الحكماء الا ان يقال المراد جعل هذين الحكمين مع ملاحظة قوله والحاصل معه ثلثة امور لصحة الاختلاف المذكور لا لنفس ذلك الاختلاف قوله والحاصل معه اى مع حصول الصورة فيكون هناك امور اربعة ذهب الى ثلثة منها ثلث فرق





واما نفس الحصول فلم يذهب اليه احد فمراده من الاول اول الامور الثلثة الحاصلة معه وكذا مراده من الثانى والثالث ومن غفل عنه اشكل عليه مراد المحشى قوله من المبداء الفياض متعلق بالقبول او متنازع فيه بينه وبين الحاصلة وانما اتى به للاشارة الى الفاعل اذ لا يتحقق انفعال القابل بدون فعله وتأثير من الفاعل لا يقال الواجب تركه ليشمل علم الواجب تعالى لانا نقول الكلام فى الحكمين البديهيين وجدانا و بداهتهما انما تتم فى علم الانسان وانت خبير بان قياس علم الواجب تعالى على علم الانسان محل نظر ظ فلا وجه لتعميم العلم المفسر ههنا بالصورة الحاصلة من علم الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ما سينقله عن الشريف المحقق فى وجه الترجيح من ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم جار فى الكل لكن لا يجرى مذهب الانفعال فى علم الواجب قطعا اذ لا يتصور انفعال الواجب تعالى وتأثره من تأثير اصلا اللهم الا ان يكون الذات مؤثرا ومتأثرا باعتبارين مختلفين بناء على ان الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بجهة واحدة وفيه ما فيه قوله واضافة مخصوصة هى كون العالم بحيث حصل عنده صورة المعلوم حصولا يوجب انكشافه عليه وتلك الاضافة مضائفة للنسبة الاخرى هى كون المعلوم بحيث حصل صورته عند العالم لان مقولة الاضافة هى النسبة المتكررة فان قلت النسبة الاولى هى بعينها معنى العالمية المضائفة للمعلومية التى هى النسبة الثانية فكون العلم عبارة عن الاضافة الاولى انما يصح عند من لم يفرق بين العلم والعالمية وهم نفاة الاحوال من اهل مذهب الاضافة فى العلم واما عند من اثبتها منهم فلا اذ العالمية متأخرة بالذات عن العلم عندهم ولذا قالوا الاضافة قد تعرض للمضافين لصفة موجودة فيهما كالعاشقية والمعشوقية العارضين للطرفين لادراك العاشق وجمال المعشوق او الصفة موجودة فى احدهما فقط كالعالمية والمعلومية فانهما عارضتان لصفة موجودة فى العالم وهى العلم وليس هناك صفة موجودة فى المعلوم بسببها تعرضه

و وجهه ان هذا الجواب انما يتم اوكان علم الواجب تعالى عند الحكماء بارتسام صور المعلومات فى ذاته تعالى وهو محل نظر *

المعلومية وقد تعرض لهما بدون صفة موجودة لشئ منهما كاليمين والبسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذا المتياسر كذا فى المواقف وشرحه للشريف قلت لعل العالمية والمعلومية عندهم هما النسبتان الاخريان اللازمتان لهاتين النسبتين هما كون العالم بحيث اقام به النسبة الاولى وكون المعلوم بحيث قام به النسبة الثانية وغاية الامر ان يكون العالمية والمعلومية متضائفان عارضتين للعالم والمعلوم لصفة موجودة فيهما عند الحكماء القائلين بكون مقولة الاضافة من اعيان الموجودات او بدون صفة موجودة فى شئ منهما عند المتكلمين القائلين بكون تلك المقولة من الامور الاعتبارية ولا محذور فيه واعلم ان تعلق العالم بالمعلوم عند القائلين بالوجود الذهنى لنفس الماهية اعم من تعلقه بذاته كما فى الواجب تعالى او بواسطة صفة حقيقية زائدة على ذاته كما فى علم الانسان بواسطة الملكة لكن المراد تعلقه بنفس الماهية المعلومة لا كما ذهب اليه منكروا الوجود الذهنى لها من تعلقه بصورتها وشبحها هذا هو الفرق بين مذهبى الاضافة من بعض الحكماء وجمهور المتكلمين فاعرف قوله فذهب بعضهم الى انه الاول اى الى ان العلم هو الصورة فيكون العلم من مقولة الكيف وفى هذا التفريع تعريض للش بانه علل كونه عبارة عن الصورة بكونه من مقولة الكيف والامر بالعكس لان كونه صورة معلل بما سينقل عن الشريف من ان الصورة كالعلم توصف بالمطابقة دون الانفعال والاضافة وبهذا القدر يثبت المسامحة فى التعريف المشهور الا ان يكون اشارة الى ان استدلال الش بكونه كيفا على الاصح عندهم على ان مرادهم من التعريف المشهور هو الصورة الحاصلة من قبيل الاستدلال بالاثر المشهور على المؤثر بان يقال ليس التعريف المشهور على ظاهره والا لكان العلم عندهم عبارة عن نفس الحصول ولم يذهب اليه احد كما ستعرفه ولامؤولا بما ينطبق على مذهب الاضافة والانفعال بل على مذهب الكيف والالم يشتهر





منهم ان الاصح مذهب الكيف فثبت ان مراهم من حصول الصورة هو الصورة الحاصلة وكونه صورة عندهم علة خارجية لكونه كيفا عندهم وان كان امر العلية الذهنية بالعكس فتأمل واعلم ان اجناس الاعراض تسعة سبعة نسبية يتوقف تصورها على تصور الغير واثنان ليسا بنسبيين احدهما الكم وهو العرض الذى يقتضى الانقسام لذاته والاخر الكيف وهو عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا فبالقيد الاول خرج الاعراض النسبية وبقولهم واللاقسمة خرج النقطة والوحدة وقولهم اقتضاء اوليا لئلا يخرج الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محالها كحلاوة العسل المنقسمة بواسطة انقسامه وكملكات النفس الغير الممكنة الانقسام بواسطة عدم امكان انقسام محالها التى هى تلك النفوس المجردة ولئلا يخرج الكيفيات المنقسمة بواسطة انقسام متعلقاتها كالعلوم المتعلقة بالكم المنفصل والمتصل ولمعروضها فانها صور الامور المنقسمة فتنقسم بانقسامها لكن الانقسام عارض لها بواسطة امور خارجة عنها وعن محالها لا لذواتها كما ان عدم الانقسام عارض لها بواسطة عدم انقسام محالها لا لذواتها وتلخيص كلامه ان العلم صورة قائمة بالنفس مأخوذ من الشئ المعلوم وكل صورة كذلك فهى من مقولة الكيف اما الصغرى فلما سيأتى واما الكبرى فلان تلك الصورة عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير لذاتها وان توقف تصوره بواسطة تصور كونه عرضا على تصور الغير ولا يقبل القسمة واللاقسمة لذاتها وان قبل بواسطة امر خارج عنها ثم الاعراض النسبية منها مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل ومقولة الاضافة اما مقولة ان يفعل فهى عبارة عن كون الشئ مؤثرا فى الغير مادام مؤثرا كالتسخين العارض للحرارة فانه نسبة بينها وبين المتسخن ولذا يقال الحرارة سخنت الماء واما مقولة ان ينفعل فهى كون الشئ متأثرا عن الغير مادام متأثرا كالتسخن العارض للماء فانه نسبة بين الماء

والحرارة فان انفعال الماء قبوله السخونة من الحرارة فتعقل التسخن لايكون الابتعقل المسخن وكذا تعقل التسخين لايكون الابتعقل المسخن فهما من الاعراض النسبية التى يتوقف تصورها على تصور الغير وكل من هاتين المقولتين حالتان غيرقارتين وللتنبيه عليه قالو ان يفعل وان ينفعل ولم يقولوا الفعل والانفعال واما مقولة الاضافة فهى النسبه المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة فان كلا منهما تعقل بالقياس الى الاخرى فان قلت الفاعلية والمنفعلية متضائفان فالواجب عليهم ان يدرجوا مقولتى الفعل والانفعال فى مقولة الاضافة قلت تحقيق الكلام اذا وقع كسر الكاسر يقع هناك تأثير من الفاعل وهو ايجاد الشئ الاخر وتاثر من جانب المنفعل هو قبوله من الشئ الاخر فذلك التأثير نسبة بين الفاعل والمنفعل فذات تلك النسبة بينهما من مقولة الفعل و بسبب ذلك التأثير يحصل هناك نسبة اخرى بينهما ايضا وهى كونه فاعلا لذلك المنفعل وكذا التأثير انواقع فى جانب المنفعل نسبة بين المنفعل والفاعل فذات تلك النسبة من مقولة الانفعال و بسببها يحصل هناك نسبة اخرى ايضا هى كونها منفعلة من الفاعل والنسبتان المسببتان متأخرتان عن النسبتين الاوليين فان الاولين مأخوذتان فى مفهومهما فهما متأخرتان عنهما ذاتا وان لم يتأخرزمانا فالنسبتان المتأخرتان اللتان هما عبارتان عن الفاعلية والمنفعلية من مقولة الاضافة ولذا يعرض للطرفين بسبب التأثير والتأثر اعراض متضائفة اخرى كالعلية والمعلولية والمؤثرية والمتأثرية وكما اذا دخل شئ فى المكان يحصل هناك عرض للمتمكن هو حصوله فى المكان وذلك الحصول الذى هو نسبة بين الشئ والمكان هو من مقولة الاين و يتفرع عليه عوارض متضائفة للطرفين كالظرفية والمظروفية والمحيطية والمحاطية والمكانية والمتمكنية ولذا قالوا الاضافة يعرض المتضائفين كما نقلنا من شرح المواقف والفاعلية

والمنفعلية



والمنفعلية متضائفان عارضان للطرفين باعتبار صفة موجودة فيهما هى الفعل والانفعال والمكانية والمتمكنية متضائفان عارضان لهما باعتبار صفة موجودة فى المتمكن هى الاين وقس عليه سائر ما يشتبه عليك واعلم ذلك فانه ينفعك فى كثير من المواضع قوله فيكون من مقولة الاضافة اى النسبة المتكررة يعنى ان حصول الصورة الذى هو صفة للصورة يكون سببا لعروض المعنيين المضائفين للعالم والشئ المعلوم اذ بسببه يعرض للعقل كونه بحيث حصل عنده صورة الشئ ويعرض للشئ المعلوم كونه بحيث حصل صورته عند العقل وهذا ان الكونان متضائفان متكافئان ذهنا وخارجا اما تكافؤهما خارجا فظ واما ذهنا فلانه مفهوم كل من الكونين متضمن للاخر كما ان الكونين الذى هما معنى الابوة والبنوة اعنى كون الحيوان بحيث خلق من مائه حيوان آخر وكون الحيوان الاخر بحيث خلق من ماء الحيوان الاول متضائفان متكافئان ذهنا وخارجا فى العلم بمعنى الاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم عبارة عن الكون الاول ومغاير للعالمية والمعلومية كما بيناه فى بيان مذهب الاضافة من المتكلمين وايضا مغاير لنفس الحصول كما يدل عليه قوله والحاصل معه امور ثلثة فلا يتجه ان نفس الحصول اضافة مخصوصة بين العالم الذى هو الذهن والمعلوم الذى هو الصورة كما يستفاد من كلام الش فالقائلون بانه اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم قائلون بانه نفس الحصول فح لا يصح قوله واما انه نفس حصول الصورة فى الذهن لم يقل به احد لانها نسبة بين الصورة والعقل والمعلوم عند المص هو الموجود الخارجى لا الصورة الذهنية كما صرح به فى قسم الكلام فان قلت المعلوم بعينه تلك الصورة كما ذهب اليه الشيخان فيكون احدى النسبتين عين الاخرى ومن القائلين بالعينية الش المحقق قلت غاية ما يلزم من ذلك اتحاد النسبتين ذاتا واما اتحادهما ذاتا واعتبارا فلا يجوز ان يكون لتلك النسبة الواحدة باعتباران اعتبار كونها تعلقا

بين العالم والمعلوم واعتبار كونهما تعلقا بين العالم والصورة ويكون علما بالاعتبار الاول لا باعتبار الثانى ولا مطلقا الا ان يقال النسبة المسمات بالعلم متقدم على وصف المعلومية والعالمية فالمعتبر التعلق بين ذاتى العالم والمعلوم فان كان المعلوم هو الصورة فالنسبة المسمات بالعلم هى التعلق بين ذات العالم وذات الصورة لا باعتبار الملحوظية فى ضمن المعلومية ومع ذلك فالنسبة المسمات بالعلم متأخرة عن نفس حصول الصورة كما سيتضح قوله ولم يقل به احد آه ومما يدل على انه لم يقل به احد ما قاله بعض الافاضل من ان الاشاعرة قال فى علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى اما نفس التعلق كما ذهب اليه الجمهور او صفة حقيقية ذات تعلق كما ذهب اليه البعض واورد عليهم انه يلزمهم القول بتعلق العلم بالمعدومات الصرفة وهو سفسطة باطل لانهم نافون للوجود الذهنى وقائلون بازلية تعلقات العلم ولصعوبة هذا الايراد التجاء الامام الى القول بالوجود الذهنى كما فى علمنا وانه ليس بعلم لكنه شرط لحصول العلم انتهى والعلم عند الامام اضافة مخصوصة فيكون الاضافة المسماة بالعلم مشروطة بحصول الصورة لا نفسه عند الامام بل عند غيره ايضا من القائلين بانه اضافة لئلا يلزم عليهم ما لزم المتكلمين وهذا تحقيق الكلام فى هذا المقام قوله انه المذهب المنصور آه اى المذهب المرجح من بين المذاهب قوله ووجهه فيما نقل عنه وتقرير الوجه كما سبق من ان العلم صورة ذهنية والصورة الذهنية من مقولة الكيف اما الكبرى فقد سبق بيانها واما الصغرى فلان يقال كلما يوصف العلم بالمطابقة للواقع كالصورة الذهنية يلزم ان يكون العلم صورة ذهنية لكن المقدم حق وكذا التالى اما توصيف الصورة فظ واما توصيف العلم فكما فى تعريفهم اليقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ولا يحتمل عدم المطابقة كما فى شرح المواقف وغيره اما الملازمة فلان الاضافة والانفعال من بين الاشياء الثلثة التى ذهبوا الى ان العلم احدها لا يوصفان بالمطابقة للواقع فانقل عن المحشى ان تقرير الدليل على هيئة شكل ثان بان يقال





العلم ما يوصف بالمطابقة ولا شئ من الانفعال والاضافة بما يوصف بالمطابقة فلا شئ من العلم بانفعال واضافة ولا يلزم منه كونه كيفا ففيه انه فات فى تقرير الدليل كون الصورة موصوفة بها وهو داخل فى الدليل قطعا فالتعويل على ما ذكرنا ثم اعلم ان هذا الوجه من المحقق الشريف دليل ظنى مسوقا لاثبات ان الاصح من تلك المذاهب مذهب الكيف ولك ان تقرره على وجه يفيد ان العلم كيف لا شئ اخر من الحصول والانفعال والاضافة او الاثنين من الاشياء الاربعة المتحققة عند تحقق العلم بداهة واتفاقا او الثلثة منها او مجموع الاربعة بان يقال كلما كان العلم والصورة يوصفان بالمطابقة للواقع يلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة لا عن الاضافة والانفعال وعن نفس الحصول ولا عن الاثنين من الاربعة ولا عن الثلثة منها ولا عن الاربعة اما المقدمة الواضعة فكما سبق واما الملازمة فلانه لا شئ هناك من الحصول او الانفعال او الاضافة او الاثنين او الثلثة او الاربعة بما يوصف بالمطابقة للواقع سوى الصورة وسيتضح ذلك قوله والانفعال والاضافة لا يوصفان بها لما اشرنا ان المراد بالمطابقة الموافقة للواقع فالصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية توصف بالمطابقة للواقع بخلاف انفعال النفسانى واضافة النفس فانهما نفس الواقع ونفس الامر الذى بالقياس اليه يظهر الصدق والكذب فى قولنا النفس منفعلة بهذه الصورة ومضافة اليها ومتعلقة بها بناء على ان الصدق بالقياس الى الواقع عند الجمهور واذا كان الاضافة والانفعال نفس الواقع فلا يتصور مطابقتهما للواقع حتى يوصفان بها اذا الشئ لا يطابق نفسه ضرورة ان المطابقة نسبة بين الشيئين المتغايرين ولو بالاعتبار نعم اذا تصورناهما وحصل صورتهما فى الذهن فصورتهما مطابقتان لهما ايضا وكذا نفس حصول الصورة نفس الواقع الذى بالقياس اليه يظهر الصدق والكذب فى قولنا الصورة حصلت فى ذهن زيد مثلا وبالجملة ان نفس الحصول والانفعال والاضافة من الامور الحاصلة فى النفس بذواتها

لابصورها فهى نفس الواقع كقيام زيد فى الخارج فلا يتصور هناك مطابقة
فاذا تصورنا تلك الامور والاعراض وحصلت فى الذهن بصورها يكون
صورها مطابقة لا لنفسها للتغاير بينهما اى بان يكون احدهما موجودا ذهنيا
والاخر خارجيا كمطابقة النسبة الذهنية لقيام زيد للواقع الذى هو نفس
قيامه فى خارج الذهن وهو ظ فان قلت وكذا الصورة من الامور الحاصلة
فى النفس بذاتها لا بصورتها فلا توصف بالمطابقة ايضا قلت نعم لا توصف
بالمطابقة لنفسها ما لم تحصل فى النفس بصورتها فح تطابق الصورة الثابتة
لها لكن الكلام هنا فى مطابقة الصورة لذى الصورة المتحققة فى نفس الامر
لا لنفسها فكل صورة حاصلة فى النفس بذاتها مطابقة لذى صورتها الذى
هو الواقع وان لم يطابق انفسها وانما يتعرض باللامطابقة لان الاضافة
والانفعال يوصفان بها كالصورة لئلا يلزم ارتفاع النقيضين عن الامر
المتحقق فى الواقع لكن يتجه عليه انه ان اريد ان كل علم يتصف بالمطابقة
فظ الفساد لان الجهل المركب علم كما صرح به الش وان اريد ان بعضه
موصوف بها فلا يثبت الا ان بعض العلم كيف والمدعى ان كل علم كيف
فالوجه انه لم يتعرض باللامطابقة اكتفاء بالمطابقة والغرض ان ماهية
العلم توصف بالمطابقة واللامطابقة كماهية الصورة واما ما نقل عن الش
ههنا من ان الاضافة والانفعال لا يوصفان بها لامتناع وجودهما
فى الخارج ففساده ظ لانه يستلزم عدم مطابقة شئ من التصديقات بناء
على ان التصديق انما يتعلق بالنسبة التى هى من المعقولات الثانية ولا وجود
فى الخارج على ما صرحوا ويستلزم عدم مطابقة شئ من العلوم المتعلقة
بالامور العامة والمفهومات الاعتبارية وبالمعدومات والحق ان الواقع
اعم من الموجود الخارجى وان الاضافة والانفعال من الامور المتحققة
فى نفس الامر فهما داخلان تحت الواقع وان لم يكونا من الموجودات
العينية والذين غفلوا عن هذا المقام قالوا ما قالوا كما لا يخفى قوله لكن
القول بان الصورة العقلية يعنى ان صحة القول بكون العلم مطلقا اى سواء





كان صورة الجوهر او العرض من الاعراض التسعة او غيرها من مقولة
الكيف مبنية على مذهب غير اهل التحقيق فلا يكون اصح فهذا معارضة
تحقيقية لدعوى اصحية مذهب الكيف حيث استدل عليها بما نقل
عن الشريف وليس غرضه من هذا القول منع الكبرى القائلة بان كل
صورة ذهنية كيف بشهادة قوله والتوجيه المذكور منظور فيه قوله
كما هو مذهب القائلين بالشبح وكما هو مذهب القائلين بانقلاب
الماهيات الى كيف بعد وجود نفسها فى الذهن بناء على ان الذهن
مكيفة كالملحة كما ذهب اليه الصدر الشيرازى ومن غفل عنه وقصر نظره
على مذهب الشبح اشكل عليه صحة الحصر فى قوله انما يصح والامر
ليس كما زعمه ثم لقائل ان يقول كون الصورة العقلية مطلقا كيفا يقتضى
ان يكون الصورة العقلية للمعدومات الخارجية موجودة فى الخارج بناء
على ان مقولة الكيف من اقسام الموجود الخارجى كما يستفاد من قوله
بل الحق ان الصورة العقلية آه وكون الصورة العقلية موجودة فى الخارج
يقتضى كون الوجود الذهنى ايضا وجودا خارجيا فلا يصح المقابلة بينهما
الا ان يكون من مقابلة العام للخاص بقى ههنا شئ هو ان كون الصورة
العقلية شبحا لذى الصورة عندهم لا ينافى دخولهما تحت نوع واحد
اذ يجوز ان يكونا متغايرين بالشخص لا بالنوع بل تعبيرهم عن الشبح بالمثال
ربما يدل على انهما داخلان تحت نوع واحد اذ المماثلة هى الاتحاد
فى النوع وايضا على هذا لا يرد على المتكلمين فى نفيهم الوجود الذهنى
ان ادلتهم لا تنفى وجود اشباح الماهيات فى الذهن وانما تنفى وجود
انفسها بخلاف ما اذا كانت الصورة العقلية مخالفة بالماهيات لذى
الصورة عند اهل الشبح فان مذهب اهل الشبح وارد عليهم قطعا نعم
يرد عليهم احتمال كون الحاصل فى الذهن امرا مخالفا بالماهية للمعلوم
مطلقا سواء كانا متماثلين عند اهل الشبح او لم يكونا فان قلت لو كانا
متماثلين عند اهل الشبح لرجع قولهم الى قول اهل التحقيق قلت عند

اهل التحقيق لامغايرة بينهما بالشخص وانما المغايرة بينهما بالاعتبار
وبين المغايرة بالشخص والمغايرة بالاعتبار فرق واضح الان يقال هكذا
نقل المحققون مذهبهم ومرادهم من المماثلة مجرد المشابهة والمشاكلة
لا المماثلة المصطلحة عند اهل الحكمة قوله واما اذا كانت متحدة معه
بالذات اى بالماهية الكلية ان كان المعلوم كليا او بالماهية الجزئية ان كان
جزئيا فان قلت اذا علمنا الماهية الانسانية برسم من رسومها وعلمنا زيدا بوجه
كلى ذاتى او عرضى فالصورة العقلية هناك ذلك الرسم وذلك الوجه الكلى
فلا يكون متحدة مع ماهية الانسان ومع الماهية الشخصية لزيد قلت
هذا الكلام مبنى على ما هو التحقيق كما سيجيء من ان العلوم هناك
فى الحقيقة هو ذلك الرسم وذلك الوجه الكلى ولو سلم فالمراد انه متحدة
مع المعلوم ان كان معلوما بذاته لا بوجه وبهذا القدر يمتاز عن مذهب
الشيخ لانهم حاكمون بانه لا شيء من الصور العقلية بمتحدة مع ذى الصورة
المعلوم فان قلت لا شبهة ان لزيد مثلا عوارض خارجية مترتبة على
وجوده الخارجى فاذا حصل فى الذهن تجرد عن هذه العوارض فلا يحصل
من زيد فى الذهن الا ماهية كلية مجردة عن العوارض المشخصات
قلت لو كان كذا لاستحال كون التصور مانعا عن وقوع الشركة وينحصر
المفهوم فى الكلى وحله هو انه كما ان لماهية زيد وجودا خارجيا وذهنيا
كذلك لمشخصاته وعوارضه وجود فى نفس الامر خارج الذهن ووجود
فى الذهن فالعوارض الخارجية والمشخصات وان لم توجد بذواتها
لكنها توجد بصورها فصورة مجموع الماهيات والمشخصات عين زيد
الا انها باعتبار الوجود الذهنى صورة ومع قطع النظر عن ذلك زيد المعلوم
وما قيل ان التغاير باعتبار الوجودين ففيه انه يشكل الامر فى صورة
المعدوم الخارجى وبالجملة ان الحاصل فى العقل كليا كان او جزئيا عين
المعلوم فى الماهية الكلية او الشخصية فلا اشكال على ان تجرد زيد
عن العوارض الخارجية عين دخوله فى الذهن لا يوجب كلية الصورة





الحاصلة لجواز ان يتشخص ويمتاز عن سائر افراد الانسان بعوارض
تلزمه باعتبار كلا الوجودين كلوازم الماهيات قوله ادلة الوجود
الذهنى منها انا نعلم المعدومات فى الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية
صادقة ومن البين ان ثبوت الشيء للشيء فى ظرف فرع لثبوت المثبت له
فى ذلك الظرف فتلك المعدومات ثابتة فى نفسها وموجودة فى نفس الامر
وحيث لا وجود لها فى الخارج فهى فى الذهن وما قاله الامام مجيبا عن
هذا الدليل بان كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا اما قائما بذاته كما يقوله
افلاطون واما قائما بغيره كما يقوله الحكماء من ان صور جميع المفهومات
مرتسمة عندهم فى العقل الفعال فمردود بان قيامه بنفسه بين البطلان
وان قيامه بالغير الذى هو العقل الفعال هو بعينه قول بالوجود الذهنى
لان المراد اثبات نوع من التمييز كليا كان او جزئيا كما فصل فى المواقف
وانت خبير بان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان الوجود الذهنى لا نفس
تلك المعدومات لا لصورها اذ الحكم بالاحكام الايجابية الصادقة على انفس
المعدومات لا على صورها وهو ظ وبهذا اندفع ما قيل ان ادلة الوجود
الذهنى تدل على ان صور الاشياء موجودة فى الذهن اعم من ان يكون
عينها او شبحها انتهى فان قلت فعلى ما ذكرت يستلزم هذا الدليل وجود
الممتنع بالذات فى نفس الامر وهو بين البطلان وذلك لان الحكم الايجابى
الصادق على نفس الممتنع بالذات لا على صورتها الحاصلة التى هى مرأت
الملاحظة قلت الممتنع بالذات موجود فى الذهن لكن يفرض الذهن اياه
والحكم عليه انما هو بعد وجوده فى الذهن فرضا فلا يلزم الا تحقق وجوده
الفرضى فى نفس الامر لا وجوده فى نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر
وفرض فارض ومرادهم اثبات الوجود الذهنى للمفهومات اعم من الوجود
تحقيقا او فرضا وتقديرا فتأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ومن
اقوى ادلة الوجود الذهنى ما اسلفنا من انه لولا الوجود الذهنى يلزم تعلق
العلم بالمعدوم الصرف فى العلم بالمعدومات الخارجية قوله فلا يصح

ذلك بل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة على هذا التحقيق كما ذهب اليه الش المحقق فلا يصح تخصيصه بمقولة الكيف فالعلم بالجوهر جوهر وبالكم كم وبالكيف كيف وهكذا فى سائر المقولات وبالامر الاعتبارى كالوحدة والكثرة وسائر المعقولات الثانية وبالمعدومات الخارجية كالعنقاء امر اعتبارى اعلم انهم اختلفوا فى ان للماهيات ولاشباحها وجود ذهنى غير وجودها الخارجى ام لا فذهب المتكلمون الى الثانى والحكماء الى الاول ثم افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان الوجود الذهنى للاشباح والاظلال لا لانفس الماهيات وقال المحققون انه لانفس الماهيات ثم اختلفوا المحققون فى ان انفس الماهيات بعد حصولها فى الذهن هل تبقى فى ذاتها ولا تنقلب الى مقولة اخرى او تنقلب فذهب الش المحقق الى عدم انقلابها وذهب الصدر الشيرازى الى انها بعد حصولها فى الذهن تنقلب الى مقولة الكيف وان لم يكن المعلوم كيفا بناء على ان الذهن مكيفة كالمملحة فكما كل واقع فيها يصير ملحا فكذا كل واقع فى الذهن يصير كيفا فعلى ما ذهب اليه الصدر الشيرازى وعلى مذهب الشبح والمثال يكون العلم مطلقا من مقولة الكيف تحقيقا وعلى ما ذهب اليه الش المحقق يكون العلم بكل مقولة عين تلك المقولة وكون العلم مطلقا كيفا على سبيل التشبيه ثم اقول بالانقلاب الى الكيف او الى مقولة اخرى كلام بط اذ الوجود زائد على الماهيات الممكنة عند الحكماء فلا تختلف الماهية بحسب الوجودين عندهم وانما كان كل من الوجودين من عوارض الماهيات الممكنة فما كان جوهرا فى احد الوجودين فهو جوهر فى الاخر قطعا ولذا عرفوا الجوهر بانه شىء اذا وجد فى الخارج كان لا فى موضوع ليصدق على الصورة العقلية للجوهر فانها وان كان فى الموضوع على تقدير وجودها الذهنى لكنها ليست فى الموضوع على تقدير وجودها الخارجى وتحقيقه ان القيام بنفسه اعنى الوجود لا فى موضوع من عوارض الوجود الخارجى للماهية الجوهرية كما ان القيام بالموضوع من عوارض الوجود الذهنى لها فكل من القيام بنفسه والقيام

بالموضوع



بالموضوع من عوارضها المفارقة بالقياس الى ذاتها وليس شىء منهما من لوازم الماهية الجوهرية وان كان القيام من لوازم ماهية العرض لكونه لاحقا لها بحسب كلا الوجودين فخلاصة تعريف الجوهر والعرض ان الجوهر ماهية تتصف بالقيام لا فى موضوع فى وجودها الخارجى وان اتصف بالقيام بالموضوع فى وجودها الذهنى وان العرض ماهية تتصف بالقيام بالموضوع فى وجودها الخارجى ومن ههنا يظهر انهم انما رسموا الجوهر والعرض باعتبار عوارضهما اللاحقة لهما باعتبار الوجود الخارجى اذ لا يمتاز احدهما عن الاخر فى عوارضهما باعتبار الوجود الذهنى لما عرفت من ان القيام بالموضوع مشترك بينهما باعتبار الوجود الذهنى فلم يصح التعريف والتميز بينهما الا بعوارضهما الخارجية وليس هذا قولا بكون الماهية الواحدة جوهرا فى وجودها الخارجى وعرضا كيفا فى وجودها الذهنى اذ بينهما فرق واضح وبالجملة ان المقولات اجناس عالية وذاتيات صرفة لما تحتها من الانواع والافراد ويعرضها كلا الوجودين ولا شىء منها تنقلب الى مقولة اخرى فى الوجود الذهنى لان الانقلاب بط عند الحكماء القائلين بزيادة الوجود المطلق على الماهية الممكنة قطعا اللهم الا ان يكون مبنيا على مذهب الاشراقيين بان الوجود عين الماهيات والا لم تكن انفس الماهيات مجعولة عندهم بل يكون المجعولة وجودها كما ذهب اليه المشائيون وانت تعلم ان طريقة الفكر والاستدلال طريقة المشائيين وطريقة اهل الاشراق هى المكاشفة والتصفية فلا ينبغى ان يلتفت اليه ههنا ثم اعلم انه كما ان امتيازا لماهية الجوهرية عن الماهية العرضية باعتبار عوارضها الخارجية فكذلك امتياز مقولات الاعراض بعضها عن بعض باعتبار عوارضها الخارجية فخلاصة تعريف الكيف انها ماهية على تقدير وجودها فى الخارج توجد فى موضوع ولا يقتضى القسمة واللاقسمة لذاتها وكذا خلاصة تعريف الكم انها ماهية على تقدير وجودها فى الخارج توجد فى موضوع وتقتضى القسمة واللاقسمة لذاتها اى بلا واسطة فلا امتياز فى تعريف

المقولات بالعوارض اللاحقة للماهيات فى الذهن اذ لا امتياز بينهما فى العوارض الذهنية واما من جعل العلم مطلقا من مقولة الكيف فقد عرف الكيف بانها ماهية قائمة بالغير ولا تقتضى القسمة واللاقسمة لذاتها سواء كان عدم الاقتضاء فى وجودها الخارجى او فى وجودها الذهنى والا لما صح منه جعل صورة الكم والوحدة كيفا ومن جعل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة ميز بعض المقولات عن بعض بالعوارض الخارجية لا يقال لما جعل ذلك الجاعل الاول وجود الصورة فى الذهن وجودا خارجيا كان تمايز المقولات باعتبار عوارضها الخارجية ايضا لانا نقول لو كان الامر كذلك لانحصر العوارض فى الخارجية على ان المراد بالعوارض الخارجية المقابلة للذهنية مع ان كون الصورة من الموجودات الخارجية وانما الموجود الذهنى والظلى هو ذو الصورة كما يظهر من كلام القوم فى اثبات الوجود المتأصل للعلم والوجود الذهنى ففيه ما فيه كما يظهر ولذا قال المحشى بل الحق ان العلم من الامور الاعتبارية كما سيجىء تحقيقه ولا يخفى عليك انه يلزم الجاعل الاول القول بان لا تباين بين المقولات باعتبار الوجود الذهنى وانما التباين باعتبار الوجود الخارجى ففيه ان المقولات التى هى اجناس عالية متباينة فى ذواتها وانما الاشتراك فى عوارضها الذهنية ويجوز اشتراك انواع او اجناس متباينة فى ذواتها فى بعض عوارضها كالنبات والمعدن المتشاركين فى عارض القبض والاسهال وكالافلاك المتباينة فى ذواتها المتشاركة فى عارض الحركة المستديرة كما لا يخفى فاعلم هذا المقام قوله والتوجيه المذكور منظور فيه اما اولا فلما استفيد من تقرير المحشى آنفا من ان كبراه القائلة بان كل صورة ذهنية كيف مم عند اهل التحقيق واما ثانيا فلانه ان اراد التوصيف حقيقة فالموصوف بها حقيقة هو الصورة الذهنية من حيث هى هى اعنى مع قطع النظر عن عوارضها الذهنية المشخصة للقطع بان تلك الصورة المشخصة فى الذهن لا يطابق شيئا فى الخارج فلو صح هذا الدليل يلزم





ان يكون العلم عبارة عن الصورة من حيث هى هى وسيصرح المحققون ان العلم هو الصورة المشخصة مع العوارض الذهنية وان اراد من التوصيف اعم من الحقيقى والمجازى فلا نم ان الاضافة والانفعال لا يوصفان بها ولو مجازا فليوصفا بحال صورتهما الذهنية واما ثالثا فلانا لا نم ان العلم يوصف بالمطابقة لانهم فسروا الحكم المطابق للواقع فى تعريف الصدق بوقوع النسبة او لا وقوعها لا بالعلم والادراك فيكون قولهم فى تعريف اليقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع من باب توصيف الشىء بحال متعلقه واما قاله الشريف فى بعض تصانيفه من ان المطابقة فى الحقيقة صفة العلم لا صفة المعلوم فيكون توصيف الحكم بمعنى الوقوع او اللاوقوع بالمطابقة من باب توصيف الشىء بحال متعلقه لا العكس ففيه انما يتم اذا كان المعلوم الامر الخارجى لا الصورة العقلية كالعلم كما ذهب اليه الشيخان واذا كان المعلوم الصورة العقلية كما ان العلم تلك الصورة فكل من العلم والمعلوم يوصفان بها حقيقة هو المعلوم لما عرفت آنفا من ان العلم ليس الصورة العقلية من حيث هى هى بل الصورة المشخصة بالعوارض الذهنية فلا يوصف العلم بها حقيقة وانما يوصف مجازا من باب توصيف الكل بحال الجزء اللهم الا ان يقال المعلوم عند المص الامر الخارجى لا الصورة العقلية حيث قال فى قسم الكلام العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج واما ما نقل عن المحشى فى وجه النظر من الوجهين الاول انه يجوز ان لا يكون المطابقة فى وصف العلم الموافقة للواقع بل معنى آخر يوجد فى الاضافة والانفعال ايضا الثانى ان حاصل هذا الدليل شكل ثان هكذا العلم يتصف بالمطابقة والاضافة والانفعال لا يتصفان بها ينتج ان العلم ليس باضافة وانفعال ولا يلزم منه ان يكون كيفا الا ان يقال لما لم يكن اضافة ولا انفعالا يلزم ان يكون كيفا انتهى ففيه ما سبق من ان الاضافة والانفعال لما كانا نفس الواقع لا يوصفان بها المطابقة للواقع كما يدل عليه تعريف اليقين ومن ان هذا الدليل من المحقق الشريف دليل

ظنى مسوق لاثبات الاصحية لالاثبات اصل الصحة فيكتفى فيه بالظن
ومن ان هذا الدليل ليس بمقرر من الشكل الثانى لانه يوجب استدراك
بعض المقدمات قوله بل الحق آه اضراب بطريق ابطال يقتضى
ماسبق فان مقتضاه ان يكون العلم بكل مقولة عين تلك المقولة كما ذهب
اليه الش فى حاشية التجريد والاظهر ان مراده بل الحق انه على هذا
التحقيق من الامور الاعتبارية لامن اعيان الموجودات كما يقتضيه كونه
كيفا بناء على ان المقولات اقسام الموجود الخارجى فيكون ابطالا لمقتضى
مازعمه الش ايضا لالمقتضى ماسبق فقط وتحقيق ماذكره المحشى ان الماهية
الموجودة فى الخارج تقع فى الذهن فتكون صورة لما قالوا الاشياء فى الخارج
اعيان وفى الاذهان صور فكل من الموجودين عارض لتلك الماهية
عند التحقيق وليس احدهما عارضا للماهية والاخر لشبحها كما سلف
فلوكان الصورة التى هى عين الماهية الموجودة فى الخارج ايضا لكان
الماهية واحدة وجودان خارجيان ولكان الماهية المعدومة بل الممتنعة
فى الخارج موجودة فى الخارج بمجرد تصورنا اياه واللازم بديهى البطلان
وهذا الايراد على مذهب الشبح مغايرا للماهية فليكونا موجودين اواحدهما
موجود اوالاخر معدوما اوممتنعا فى الخارج ويرد على هذا التحقيق
ان بطلان اللازمين مم اما الاول فيعرف من وجود الكلى الطبيعى
فى الخارج فى ضمن افراده الغير المتناهية واما الثانى فلماسبق منا من ان
وجود الممتنع فى الذهن ليس الا على سبيل الغرض وليس له وجود ذهنى
تحقيقى فلا يلزم الاوجوده الخارجى الفرضى وهوليس ببط ولعله مرادمن
قال فان قلت هذا بالاتفاق كيف ويلزم كون شريك البارى موجودا
بالوجود الاصلى لان علمه موجود خارجى قلت استحالة كون الشريك
موجودا فى الخارج بلاواسطة علم عالم وذهن ذاهن واما بالواسطة
فمم انتهى والا فهو كلام باطل قطعا فان الشريك ممتنع بالذات والممتنع
بالذات مايكون العدم مقتضى ذاته ومقتضى الذات لايزول عن الذات





بالضرورة فضلا عن زواله بواسطة علم عالم فان قلت الاستدلال على كون
الصورة العقلية من الامور الاعتبارية تام بمجرد المعدومات الممكنة
وان لم يكن يتم بالموجودات الخارجية والممتنعات فان المعدومات الممكنة
وجودا تحقيقيا فى الذهن فلوكانت صورها موجودة فى الخارج لكانت
انفس الماهيات موجودة فى الخارج بمجرد التصور واللازم مسلم البطلان
قلت للمانع ان يمنع البطلان ايضا فليكن الوجود الذهنى وجودا خارجيا
غير متعارف ولكن معنى كونه معدوما فى الخارج سلب الوجود الخارجى
المتعارف اعنى مالم يكن فى ضمن الوجود الذهنى ثم لقائل ان يقول كون
الصورة من الامور الاعتبارية لاينافى كونها داخلة تحت مقولة المعلوم
وانما ينافيه لوكانت المقولات التى هى اجناس عالية تابعة للوجود الخارجى
وقد عرفت ان كلا من الوجودين زائد على الماهيات الممكنة فاهو جوهر
اوكيف فى الوجود الخارجى جوهرا وكيف فى الوجود الذهنى اذلا يختلف
الماهية باختلاف عوارضها المفارقة الايرى ان صورة الحيوان وصور سائر
الكليات الطبيعية جواهر كما بينه المحقق الشريف فى حاشية المطالع
مع انها من الامور الاعتبارية عند منكرى وجودها فى الخارج فى ضمن
الافراد فالحق ان المنقسم الى المقولات العشرة هو الموجود فى نفس
الامر لاالموجود الخارجى الذى هو اخص منه والعلم من الموجودات
فى نفس الامر قطعا وبداهة وهذا هو الباعث لماقاله الش المحقق
من ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة اللهم الا ان يحمل كلام المحشى
على ماهو المشهور من ان المقولات اقسام الموجود الخارجى فالكليات
الطبيعية على هذا لايكون من مقولة عند منكرى وجودها فى الخارج
وانما يكون من الامور الاعتبارية فان قلت بعد كون المقولات اجناسا
عالية وذاتيات صرفة يزيد عليها الوجود الخارجى والذهنى كيف
يصح ان يكون اقساما للموجود الخارجى بل الواجب ان يكون المقسم
نفس الماهية الممكنة مع قطع النظر عن وجودها الخارجى والذهنى

قلت ليس مرادهم من اعتبار الوجود الخارجى فى المقسم ان للوجود الخارجى مدخلا فى دخوله تحت احدى المقولات حتى يرد ذلك بل مرادهم ان الماهية التى اتفق لها عروض الوجود الخارجى منقسمة الى المقولات العشرة فعلى هذا لا يكون العلم من مقولة لكونه من الامور الاعتبارية التى لم تكن معروضة للوجود الخارجى كالوحدة والكثرة والامكان والوجود وغيرها من المفهومات الاعتبارية ومما يدل على ان العلم من الامور الاعتبارية ان الصورة ليست علما على اطلاقها بل من حيث انها صورة شئ وظل له وحاصلة فى الذهن بذاتها علم ومن حيث انها ذات صورة وذات ظل وحاصلة فى الذهن بصورتها معلوم كما فى العلم بالعلم اذا عرفت ما ذكر فقد عرفت ان العلم مما يختلف باختلاف الاعتبارات ولا شئ من الماهيات الحقيقية للموجودات العينية مما يختلف باختلاف الاعتبارات اعلم انه مما يجب ان يتنبه عليه ان مقصود الش المحقق مماشات مع المص بحسب الحقيقة او بحسب الظ فيما قبل تأويل المعرف او التعريف بقوله وهو مطلق الصورة الحاضرة آه حيث عدل الى التعريف الذى ظاهره يقتضى تخصيص المعرف بالعلم الانسانى الحصولى وكالتعريف المشهور الذى اختاره المص فى شرح الرسالة ولذا خص فى الشرح بالعلم الانسانى و بهذا يندفع ما اورده المحشى عليه فيما سبق بقوله فلو قال هو الصورة الحاصلة من الشئ عند الذات المجردة لكان اظهر آه ولما تنبه عليه المحشى بنى كلامه هنا عليه فقال بكون العلم من الامور الاعتبارية والا فلا يصح عد العلم مطلقا سواء كان حصوليا او حضوريا من الامور الاعتبارية للقطع بان الصورة الخارجية من الماهيات الحقيقية قوله وان كان متحدا بالذات اى بالماهية الكلية ان كان المعلوم كليا او بالماهية الشخصية ان كان جزئيا فمن قال كيف يتحد الامر الاعتبارى بالموجود الخارجى فقد غفل عن قوله بالذات وقد سبق تحقيقه قوله واقع على سبيل التشبيه

اى



اى تشبيه الصور الذهنية فى انها لا تقبل القسمة واللاقسمة باعتبار وجودها الذهنى كالكيف باعتبار وجودها الخارجى فان العلم من الامور الاعتبارية كما هو الحق وكان هذا الجواب مبنيا على تسليمه كما هو الظ فلا شبهة فى صحة التشبيه وان كان مبنيا على ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة كما ذهب اليه الش المحقق فيرد عليه انه يستلزم تشبيه الكيف فى العلم بمقولة الكيف كما قيل ويندفع بان تشبيه جنس العلم بالشئ لا يستلزم تشبيه جميع انواعه بل يكفى مشابهة اكثر الانواع واما ما قاله الصدر الشيرازى من ان تعريف الكيف صادق على الصورة المذكورة فغير مسلم لانها ليست بعرض بناء على انها من الامور الاعتبارية او على ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة فح تكون صورة الجوهر جوهرا لا عرضا ثم اعلم ان قوله الا ان يقال متعلق بقوله فلا يصح الحكم بكونه من مقولة الكيف على ما ذهب اليه اهل التحقيق فى جميع الاوقات الا ان يكون حكما بطريق التشبيه البليغ قوله لكن على هذا آه يعنى لو كان مرادهم من كونه من مقولة الكيف كونه مشابها بالكيف لم يكن وجه لاستدلالهم على انه من مقولة الكيف لا من مقولة الانفعال والاضافة اذ يجوز ان يكون اضافة وانفعالا تشبيها بالكيف ولم يكن نزاع المخالفين فى ذلك نزاعا حقيقيا بل لفظيا وهذا هو المراد من قوله محل تأمل كما قال فى الحاشية وجه التأمل انه يلزم ان يكون النزاع لفظيا انتهى وقوله فتأمل اشارة الى الجواب عنه بان المراد ليس مطلق المشابهة فى وجه ما بل المشابهة فى عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة ولا النسبة لذاته فلا يكون اضافة وانفعالا ضرورة انهما يقتضيان النسبة لذاتهما فيكون النزاع حقيقيا كما لا يخفى قال الش فلا يشمل الجهليات المركبة فان قلت لا شك ان الشئ المذكور فى التعريف عبارة عن المعلوم فالمتبادر من اضافة الصورة اليه لكونها لامية دالة على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطابقة الصورة لذلك الشئ المعلوم لا للواقع فاذا كان الامر كذلك فلا يخرج الجهليات

المركبة عن التعريف المشهور قطعا ضرورة ان الحكماء مثلا انما علموا واعتقدوا قدم العالم لاحدوثه فالصورة الحاصلة فى اذهانهم صورة قدم العالم مطابقة لقدم العالم الذى هو المعلوم وان لم يكن مطابقة لحدوثه الذى هو الواقع وهكذا فى البواقى قلت المتبادر من صورة الشئ ان يكون مطابقة له فى نفس الامر ولما لم يكن قدم العالم متحققا فى نفس الامر لم يكن الصورة مطابقة له فى نفس الامر لضرورة ان المطابقة فى نفس الامر لكونها نسبة بين المتطابقين يقتضى تحققها فى نفس الامر تحققهما فيها الا يرى ان قولنا قدم العالم يطابقه الصورة فى نفس الامر يقتضى صدقها تحقق الموضوع فى ظرف الثبوت والاتصاف ولما كان الاتصاف بالمطابقة فى نفس الامر وجب ان يكون الموضوع متحققا فى نفس الامر لما تقرر ان ثبوت الشئ للشئ فى ظرف فرع لثبوت المثبت له فى ذلك الظرف وحيث لم يوجد الموضوع الذى هو قدم العالم فى نفس الامر لم يوجد مطابقة الصورة له بالضرورة فان قلت نحن نعلم قطعا انها صورة قدم العالم لا صورة حدوثه فهى صورة مطابقة لقدم العالم فى نفس الامر قلت ان اردت انها صورة قدم العالم الذى هو المفهوم التصورى فمسلم لما سيأتى من الش المحقق ان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام فى انها موجودة فى نفس الامر لكن الكلام فى المفهوم التصديقى اعنى نسبة القدم الى العالم بحيث يتعلق بها الادراك الاذعانى وان اردت انها صورة المصدق به فمم كيف وان المصدق به غير واقع فى نفس الامر فكيف تطابقها صورة فى نفس الامر وقد حقق الش المحقق ذلك فى حاشية التجريد فتأمل فيه اذ يتجه عليه ان التحقيق ان التصور يتعلق به التصديق كما سيأتى فيلزم تحقيق نسبة القدم الى العالم فى نفس الامر من حيث كونها متعلقة للتصور وعدم كونها متحققة فى نفس الامر من حيث يتعلق بها التصديق فاما ان يلزم تحقيق النسبة المصدق بها واما ان يلزم عدم تحقق النسبة المتصورة للقطع بان تعلق العلمين بشئ لا يوثر





فى وجوده وعدمه وان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون موجودا ومعدوما باعتبارين مختلفين كما لا يخفى نعم لو كان النسبة المتصورة غير النسبة المصدق بها لم يتجه ذلك وهو ظ ولعله هو الباعث لما ذهب اليه المتأخرون من ان التصور لا يتعلق الا بما يتعلق به التصديق لكن لا يخفى ان الشك يتعلق بالوقوع واللاوقوع اللذين يتعلق باحدهما التصديق قطعا وهذا اشكال صعب على مذهب المتقدمين والمتأخرين فتأمل فيه جدا

قوله وفيه ان المسامحة مشتركة قد يقال هذا انما يرد اذا كان المعطوف عليه مطلق المسامحة واما اذا كان عبارة عن المسامحة المقيدة بقوله من حيث آه فالعطف لا يقتضى الا مغايرة المعطوف لهذه المسامحة المقيدة لا لمطلق المسامحة حتى يلزم ان لا توجد المسامحة فى المعطوف وفيه ان مراد المحشى من قوله الظ آه ان الظ عطف على مطلق المسامحة والا فالظ فى المعطوف ان يقول ومن حيث ان المتبادر ولا وجه للعدول عنه ح ولذا كان عطفه على من حيث ركيكا من جهة اللفظ كما اشار اليه فى الحاشية وبه يظهر فساد ما قيل انه اكتفى من كون الاخيرين مسامحة لظهورها فيهما واما ما قيل ان الوجهين الاخيرين لبيان الفساد فى التعريف لا المسامحة بخلاف الوجه الاول فمما لا يلتفت اليه اذ يرد على الش ح ان جعل الاول مسامحة دون الاخيرين مع امكان توجيههما ايضا تحكم بط ويمكن ان يقال المسامحة من السماحة كان المتكلم يعطى علما للسامع فيستعمل الكلام فى غير معناه الظ اعتمادا على فهمه المراد فالمسامحة ليست استعمال اللفظ فى غير معناه الظ مطلقا بل استعماله فى الغير لظهور المراد ولظهور ان معناه الظ ليس بمراد وههنا كون حصول الصورة محمولا على ظاهره ظاهر الفساد لما سبق ان كون العلم عبارة عن نفس الحصول مما لم يقل به احد لكونه نسبة معتبرة من جانب الصورة فلو كان عبارة عنه كان العالم نفس الصورة لا العقل فلابد من تأويله اما ان يكون العقل بحيث حصل فيه الصورة واما بالصورة

الحاصلة ولما اشتهر ان العلم من مقولة الكيف ينساق ذهن السامع الى التأويل الثانى بخلاف الاخيرين فان صرف الاضافة عن الحقيقة المتبادرة الى ادنى الملابسة انما يظهر ان لو ظهر فى خروج الجهليات المركبة وقد عرفت ان خروجها يحتاج الى انظار دقيقة كما سبق وكذا قوله فى العقل يجوز ان يكون محمولا على ظاهره بناء على مذهب القائلين بارتسام الكل فى العقل فلا يظهر فى الاخيرين ان معناهما الظ غير مراده وبالجملة ان الش اشار بالعطف الى ان الاخيرين لا ينبغى ان يعدا مسامحة وان عدهما البعض مسامحة كالاول نعم يتجه على الش المحقق والمحشى ان عد الاول مسامحة غير صحيح اذ المسامحة استعمال اللفظ فى غير معناه الظ لا لملاحظة علاقة بل لمجرد ظهور المواد كما صرح به بعض الافاضل فى حواشيه على المطول ويؤيده انه لو كان المسامحة ما ذكره المحشى لكان جميع المجازات والكنايات المعتبرة فى بلاغة القرأن مسامحة ولم يقل به احد بل المسامحة انما تتصور حيث لا يوجد لارتكاب التجوز والكناية هناك فائدة يعتد بها فيحكم بان المتكلم لم يلاحظه هناك علاقة بين المعنيين وان وجدت هناك وانما ارتكبه لظهور المراد اذ العاقل لا يترك الظ بدون فائدة اذا تقرر هذا فنقول قد ذكر المحقق الشريف فى حاشية المطالع ان فى قولهم حصول الصورة فائدة جليلة هى ان العلم مع كونه صفة حقيقية يستلزم اضافة الى محله بالحصول فيه كما يستلزم اضافة اخرى الى متعلقه فح لا مسامحة فيه الا ان يقال اشار الشارح الى ان تطبيق التعريف على المعرف اولى من تلك الفائدة فهذه الفائدة مع ايهام خلاف المق غير معتد بها قوله بجعل الاضافة لادنى ملابسة بان يراد من الصورة التى لها تعلق واختصاص بالشئ بوجه ما ولو بمجرد ان يكون منتزعة منه فهو اعم من الصورة التى افادها الاضافة الحقيقية لانها صورة مخصوصة به فى نفس الامر بان يكون مطابقة له لا لغيره ويتجه عليه ان العلم بزيد بمفهوم الانسان او الحيوان او الجوهر او الشئ

علم



علم اجمالى به قطعا والصورة الواقعة فى الذهن من صور هذه المفهومات مطابقة له ولغيره ففى المقام قرينة واضحة على ان الاضافة لادنى ملابسة اذ لا داعى لتخصيص العلم بالتفصيلى وبالجملة كون المتبادر الاضافة الحقيقية مم لان الاضافة لادنى الملابسة قطعا والجواب ان هذه القرينة انما تدل على ان المراد الصورة الحاصلة المطابقة للشئ ولو كانت مطابقة لغيره فهذه الصورة مختصة بالنسبة الى الشئ الذى لا تطابقه ولا يدل على ان المراد اعم من المطابقة وغير المطابقة وللاشارة الى ذلك قال الش لان المتبادر الصورة المطابقة ولم يقل الصورة المخصوصة به مع ان المتبادر ذلك على ان مراده المتبادر من نفس الاضافة اللامية مع قطع النظر عن القرائن بناء على ان الصريح بالمق كما فى التعريف المعدول اليه اولى من الاحالة على القرائن قوله ان كلمة عند احوج الى المسامحة فيه ان اضافة عند الى العقل الذى لا يتصور التحيز والعندية المكانية دليل واضح على ان المراد المحل للصورة الذى يطلع العقل عليه وعلى ما فيه من الصورة وانت خبير بان العقل بعد ما اطلع على ما فى قواه فاطلاعه على ما فى ذاته بالطريق الاولى واستعمال عند المضاف الى الذات المجردة فى الحضور العلمى شايع بحيث لا يخفى على احد كما فى قوله تعالى والله عنده علم الساعة وامثاله فالحق انه يدل بلا خفأ على المعنى الاعم من الظرفية لاسيما بعد العدول عنها ولذا عدل المحققون اليه نعم قد سبق منا ان التصريح بالمق اولى من الاحالة على القرائن لكنه لبس هناك نعم الظرفية والعندية وضعا حتى يدفعها المحذور والتصريح بهما بان يقال الصورة الحاصلة فى العقل او عنده تطويل لحصول المق بمجرد عند كما قلنا فارتكاب التوسيع فى كلمة عند لفائدة الاختصار فلا يكون مسامحة لما قدمنا فقوله وحمله على التوسع آه مم وهو ظ بقى ههنا كلام هو ان لقائل ان يقول بل يجب ان يعدل الى كلمة عند كما يجب ان لا يؤتى بكلمة لدى الدالة على الحضور لئلا يلزم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة

الحاضرة فى ذات المدرك اوفى الاته للقطع بان الصور المخزونة علم ولو بعد
غيبوبتها عن حضور العلم ولذا قالوا ان الحاصل بعد الغفلة لبس بعلم
جديد فالصور الحاصلة فى خزانة العقل اوالوهم اوالحس المشترك
علوم وان لم يكن ملتفتا اليها وكلمة عند الدالة على الاعم من الحضور
والعينية يدل عليه واما كلمة فى لدى فبدلان على خلافه والجواب ان الصور
المخزونة الغير الملتفت اليها يصدق عليها انها صور حصلت فى العقل
اولدى العقل لبس بشئ لان المتبادر من التعريف ح هو الصورة الحاصلة
فى العقل اولديه من حيث حصولها لديه بناء على ظهور اعتبار قيود الحيثيات
فى التعريفات فالحق ان يعدل الى كلمة عند ولايضرها اعتبار قيد
الحيثية على هذا كما لايخفى قوله قال بعض الحكماء آه هذه ثلثة مذاهب
والمختار الاخيران ولذا قال وقال المحققون وان كان احدهما ارجح
من الاخر فان قلت بل الحق هو المذهب الاول بشهادة ان الحيوانات مع
كونها فاقدة النفس المجردة مدركة للجزئيات المحسوسة والمعانى المنتزعة
منها قلت انها احساسات لاادراكات ثم ان من ادلة المذهب الاول
ان الادراك يقتضى ارتسام المدرك فى المدرك فلوادركت النفس
الجزئيات الجسمانية لارتسمت فيها ولوارتسمت فيها لانقسمت النفس
بانقسامها والتالى بط لان التجرد عن المادة يقتضى عدم الانقسام
كما ان المادة تقتضى الانقسام واهل المذهب الثانى يسلمون الصغرى
ويمنعون الكبرى بناء على ان يكون الارتسام بطريق الحلول الجوارى
اوعلى ان يكون الانقسام من العوارض الخارجية واهل المذهب الثالث
يسلمون الكبرى بناء على ان الارتسام بطريق الحلول السريانى
وان الانقسام من لوازم الماهيات لاسيما مطلق الانقسام الشامل للوهمى
ويمنعون الصغرى وسيجئ تفصيل مذهبهم قوله فذهب جماعة الى الاول
ولايشكل عليهم اثبات القوى الباطنة لان ارتسامها فى النفس بواسطة
ارتسامها فى القوى الباطنة ولانزاع بين الفريقين فى ان النفس يحتاج

فى ادراك



فى ادراك تلك الجزئيات الى ارتسامها فى القوى الباطنة والظاهرة وانما
النزاع فى انه هل يكفى فى ادراك النفس مجرد ارتسامها فى القوى او يجب
ارتسامها فى المدرك ايضا فاهل المذهب الثانى قائلون بالوجوب
واهل المذهب الثالث قائلون بالكفاية وانما قلنا لانزاع بينهما فى ذلك
لان الظ ان الفريقين من الحكماء المتفقين على اثبات القوى الباطنة
بناء على زعمهم ان النفس المجردة من حيث تجردها تدرك الكليات
والجزئيات المادية من تلك الحيثية بل يحتاج فى ادراكها الى القوى
الباطنة والى حيثية ان لها قوى باطنة تطلع عليها وعلى مافيها
من الصور عندهم قوله بشهادة الوجدان آه شهادة الوجدان
على انها مرتسمة فى المحل الذى ارتسمت فيه الكليات ولما كان
ذلك المحل هو النفس وفاقا ثبت ان محل الكل هو النفس ولبس
المراد ان الوجدان يشهد بان ارتسامها اوالكل فى النفس
والا لثبت النفس ايضا بالوجد ان مع ان ثبوتها بطريق الاستدلال فتدبر
ثم ان الثابت بالوجدان انما كان كما قلنا كان غير ماثبت بالاستدلال
الاتى بعد فانه استدلال على ان صور الجسمانية مرتسمة فى النفس لا على
انها مرتسمة فى المحل الذى ارتسم فيه الكليات فالحكم الوجدانى غير
الحكم الاستدلالى فلا ينافى بينهما بناء على ان الوجدانيات بديهيات
لايمكن الاستدلال عليها ويمكن ان يقال الوجدان بالنسبة الى الحاكم
والاستدلال بالنسبة الى الغير وان كان اخبار الوجدان بالنسبة
الى الغير ايضا قوله وكلا التوجيهين محل نظر آه نقل عنه فى الحاشية
اما الاول فلان شهادة الوجدان ممنوعة واما الثانى فبوجهين الاول انه يجوز
ان لايكون الادراك من مقولة الكيف والثانى انه يجوز حمل المشتق على
الشئ مع انتفاء مأخذ الاشتقاق عنه كما يقولون ان الله عالم لا علم له قادر
لاقدرة له الى غير ذلك فافهم انتهى وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانا
اذا تصورنا زيدا بعد الاحساس وعمروا قبل الاحساس فصورة زيد

جزئيـة وصورة عمرو كلية ولاشك ان التصورتين مرتسمتان فى محـل واحد بالوجدان العـام وانكاره مكابرة اللهم الا ان يمنع كونه مكابرة ايضـا او يدخل الكليات المنتزعة من الجزئيات المادية كصورة الانسان المذكور فى الجسمانيـة المرتسمة فى القوى كما ان المعانى الجزئية المنتزعة من الصور الخيالية مرتسمة فى القوى ايضا لا فى النفس مع كونهما خاليـة عن المواد واما ثانيـا فلان هذا الدليـل تام على الخصم على تقدير كون العلم انفعـالا كما يتم على تقدير كونه كيفـا لان الانفعال عبارة عن الانتقاش بالصورة وقبول حلولها فيـه وذلك لا يتصور الا فى محلا الارتسـام وليس للنفس هناك انفعـال قطعا فعـلى المحشى ان يقول يجوز ان يكون العلم من مقولة الاضافة عند الاخيرين والدليـل انما يتم على ان يكون من مقولة الكيف والانفعال بنـاء على انه غـير تام على تقدير كونه من مقولة الاضافة لما ان بين النفس و بين والصـورة الحـاصلة تعلقا واضافـة مخصوصـة من جانب النفس هى كون النفس بحيث حصـل فى قويهـا الصورة ومن جانب الصورة هى كون الصورة بحيث حصلت فى قوى النفس وان كان بين القوى والصورة تعلق واضافـة ايضا كما بين النفس و بين الكليات والجزئيات المرتسمة فيها فعلى تقدير كون العـلم عبارة عن كون النفس بحيث حصل فيها او فى قويها صورة الشئ لا يتم الدليل المذكور اذ الكون المذكور قائم بالنفس بلا ريب ولو كان العـلم عبارة عن الاضافة التى هى تعلق الظرف بالمظروف لتم هذا الدليـل عليهم على تقدير كون العلم من مقولة الاضافة ايضا واما الثـا فلان هـذا الدليل تام على الخصم على التحقيق وان لم يتم الزاما فكون العـلم اضافة عندهم لا يجديهم نفعـا بعد ان كان كيفـا وشبيهة بالكيف بالتحقيق الا ان يقـال كونه كيفا مذهب اصح لا مذهب صحيح فكونه غير كيف ليس بباطل وان كان مرجوحا وبهذا القدر من الاحتمـال يتم منع البرهان لابطاله واما رابعـا فلان حمل المشتق على الشئ مع انتفـاء المأخذ الحقيقى والاعتبـارى بط عند الكل فوجب





المأخذ المعتبر عند العقل فى حمل كل مشتق لكن ذلك المـأخذ قد يكون صفـة زائدة على الذات فى نفس الامر كما فى قولنـا النار حارة وقد يكون تلك الصفة عين الذات فى نفس الامر بان لا يكون هنـاك صفة زائدة على الذات فينتزعهـا العقل من الذات بمجرد اختراع منه فيصفـه بها كما فى قولنـا حرارة النار حارة و كما فى قول المعتزلة الله تعالى عالم لا علم له اللهم الا ان يحمل قوله مع انتفاء المـأخذ الحقيقى فح يرد عليه انه لاشك ان وصف الادراك لا يصح انتزاعـه من ذات النفس والا لكانت عالمـة بالشئ قبل حصول صورته عنده واما جواز توصيف العقل للشئ بصفة انتزاعها من غـير الموصوف فمما لم يقل به احد واما خامسا فلان ذلك انما يصح حمل المشتق بدون المـأخذ على النفس لا عدم صحة الحمل مع وجود المأخذ على القوى ولا يمكن تصحيحه اذ كل شئ اتصف بمأخذ الاشتقاق يصح بالضرورة حمل المشتق عليـه ولا ينازعه فيه الا المكابر فلا وجه لعدم كون القوى مدركة بعد ان كان الادراك عبارة عن الصورة قوله وهذا تعريف وتوضيح له بوجه اخر اى بوجه اعم غـير الوجه الاول الخاص بالعلم الانسانى الحضورى فعلى هذا فى كلام الش المحقق تعريفان احدهما بالممشات مع المص وهو التعريف الاول الخاص للعلم المقيد والثـانى المختار عنده وهو هذا التعريف العـام للعلم المطلق و يكون الضمير راجعا الى العلم المعرف بالتعريف الاول بطريق الاستخدام حيث اريد بالضمـير مطلق العلم و بالمرجع العلم المقيد واما على التوجيه الثانى ففى كلامه تعريف للمعرف الواحد وبما شانه مع المص تكون بحسب الظ كما لا يخفى قوله وانما فسر آه الحاصلة هذا ناظر الى التوجيه الثانى المبنى على تفسير التعريف الاول وحاصله انما فسره بالحـاضرة لدفع توهم انحصار التعريف بالصورة الحـاصلة من الشئ فى العلم الحصولى وذلك ناش من وقوع لفظ الحصول فى التعريف فربما ينساق الوهم الى ان المراد من الحاصلة الحصول الذى اعتبر فى العلم الحصولى وهو حصول صورة منتزعة منه فى العقل وارتسـامها عنده

لامطلق الثبوت مع انه المراد فاقيل المراد لئلا يتوهم من اول الامر مع قطع النظر عن التوضيح المذكور والافلا مجال لذلك التوهم بعد التعميمات الاتية لبس بشئ اذ التعريف فى ظاهر التعريف واقع ومندفع بالتفسير وان امكن اندفاعه بالتعميمات الاتية لولا التفسير وغرض المحشى انه يندفع بذلك لا انه ينحصر مابه الاندفاع فى ذلك قوله وانت تعلم انه آه اقول انه بعد ما كان المتبادر من الصورة الصورة العقلية لايندفع توهم اختصاص التعريف بالحصولى سواء فسر الحصول بالثبوت او بالحضور اللهم الا ان يقال لتوهم الاختصاص بالحصولى منشأن احدهما تبادر الصورة العقلية من لفظ الصورة وثانيهما تبادر الحصولى المعتبر فى العلم الحصولى من لفظ الحصول والكلام ههنا فى المنشأ الثانى واما الكلام فى المنشأ الاول فمايتلوه قوله لئلا يتوهم عكس ذلك فيه ان الوهم لما انساق من ظ التعريف الى الحصول المعتبر فى العلم الحصولى فبعد تفسيره بالحضورى ينساق الذهن الى ان المراد بالحضور الحضور الاعم من الحصول لا المقابل له لان احد المتباينين لايفسر بالاخر قطعا الا ان يقال يمكن ان يراد من احد المتباينين الاخر بطريق الاستعارة كما فى التبشير للانذار واما حديث امتناع التجوز بلاقرينة فمما لايجدى فى نطر الوهم قوله ولذا يقال الاشياء آه واقول ولعل مرادهم عند المدرك سواء كانت حاضرة عند بذاتها او بواسطة ارتسام صورها مأخوذة منتزعة منها فى ذاتها او فى الاته فالامر الخارجى فى العلم الحضورى من حيث انه حاضر بذاته عند المدرك ومع قطع النظر عن هذه الحيثية ذو صورة فهو من تلك الحيثية امر اخذه العقل واعتبره من نفسه مع قطع النظر عن الحيثية فيصدق عليه انه صورة مبدأة من الشئ الذى هو المعلوم وان لم يرتسم تلك الصورة فى المدرك او فى قويها و بهذا كان الصور اعم من العلم الحضورى بلاتأويل واندفع عنه ما اورده المحشى قوله مطلق مايمتاز به الشئ عن غيره وذلك لان العلم يوجب التميز عن كل معلوم متميز عن الغير كما تقرر فى محله فالعلم بالشئ يوجب ان يكون صورة مميزة له عن غيره





ولوفى الجملة كما فى العلوم الاجمالية واما ماقيل يشكل بالعلم بالشئ بالمفهومات الشاملة كما اذا علمنا زيدا بصورة الشئ او الممكن العام فانه لايتميز بتلك الصورة عن غير ففيه انه ان اريد عدم تميزه فى نفس الامر فمسلم بناء على ان الغير اما واجب او ممكن او ممتنع والكل داخل تحت الشئ او الممكن العام لكن المراد كل معلوم متميز عند العقل عن غيره سواء تميز فى نفسه اولا وليس المراد ان كل معلوم متميز فى نفسه وعند العقل والا لكان الممتنع بالذات متميزا فى نفسه وهو بط لان كل متميز فى نفسه موجود فى نفس الامر وان اريد انه لايتميز بتلك الصورة عن غيره عند العقل فمم كيف وهو متميز عن نقيضه اعنى اللاشئ واللاممكن العام ضرورة ان العقل لايجوز اتصاف الشئ بالمتناقضين وان جوز عدم اتصافه بهما قوله اعم من ان يكون بذاته اى بماهية التامة التى هى الكنه كما هو الظ من سياق كلامه فالعلم بالانسان بعنوان الانسان او بعنوان الحيوان الناطق علم بذاته والعلم به بعنوان الحيوان او الجوهر و بعنوان الضاحك او الماشى علم بذاته بامر صادق عليه وح يتجه ان العلم بزيد بعنوان الانسان او الحيوان الناطق ان كان علما به فكذا العلم بالانسان بالحيوان والجوهر وجعل احدهما علما بذاته دون الاخر تحكم بط لايخفى وان كان علما به بامر صادق عليه يلزم ان لايكون الانسان كنهه وتمام حقيقته وهو بط وايضا يلزم لاهل التحقيق ان لايكون العلم بزيد الا بكنهه وجميع مشخصاته فيلزم انحصار العلم به فى التفصيلى عندهم مع ان العلم به اجمالى وتفصيلى والجواب ان المراد من الذات الماهية التامة الكلية ان كان المعلوم كليا والماهية التامة الشخصية ان كان جزئيا ولانم به لزم انحصار العلم فى التفصيلى لان معرفة زيد ان كانت بتفاصيل اجزاء الماهية والمشخصات فعلم تفصيلى والا فاجمالى كما ان العلم به بالانسان اجمالى و بعنوان الحيوان الناطق تفصيلى وما نقل عنه ههنا فى توجيه كلام الش من انه لايبعد ان يكون المراد بالماهية الماهية المفصلة وبالكنه تفصيل الاجزاء و بغيرها الماهية المجملة كما فى تصور زيد بخصوصه

وبذاته من غير تفصيل الاجزاء حتى لايلزم بنأ الكلام على غير التحقيق
انتهى يؤيد ذلك فعلى هذا فالعلم بزيد بعنوان الانسان او الحيوان
والعلم بالانسان بعنوان الحيوان او الجسم او بالجوهر علم بهما بامر صادق عليهما
عند الجمهور لاعلم بذاتهما خراد المحققين بالكنه فى قول المحشى فالعلم بالشئ
حقيقة آه على هذا اعم من الماهية التامة الكلية المختصة ومن الهوية
المفصلتين او المجملتين قوله فالعلم بالشئ حقيقة وانما قال حقيقة
للاشارة الى كون العلم بالشئ بغير الكنه علما به انما هو بطريق مجازى
من الاسناد الى غير ما هو له لانه حقيقة علم بذلك الوجه لانه الحاصل
فى العقل دون ذى الوجه وفى هذا التحقيق بحث من وجوه اما اولا فلان
هذا التحقيق يستلزم ان لا يعد الجهل المركب من اقسام العلم حقيقة
اذ ليس فيه صورة تطابق المعلوم فى نفس الامر كما سبق مع انه من اقسامه
فى التحقيق والمشهور قطعا واما ثانيا فلان هذا التحقيق مخالف لما
حققه الش المحقق فى شرح العقائد من تحقيق كلام الحكماء فى نفس العلم
بالجزئيات المتغيرة عن الواجب تعالى بان مرادهم نفى العلم بها بطريق
الاحساس وانما يعلمها بنحو التعقل وهو فى نفسه قابل للتكثر وان لم يتكثر
بحسب الخارج فعلمه تعالى بالجزئيات بالكليات المنحصرة فى فرد بحسب
الخارج فقد اثبت ههناك ان العلم بوجوه الجزئيات اعنى تلك الكليات
المنحصرة فى فرد علم بها حقيقة اذ لو حمل على اثبات العلم المجازى لم يكن
توجيها لكلام الحكماء اذ ليس اثبات العلم المجازى الا نفى العلم الحقيقى
وكلام المتكلمين فى اثبات العلم الحقيقى واما ثالثا فلان هذا التحقيق
يوجب انحصار المعرف الحقيقى فى الحد التام وان لم يوجب انحصار العلم
بالشئ بحصول صورة الحد التام فى الذهن لجواز بداهة الماهية المجملة
لبعض الاشياء ولجوازا لعلم حقيقة بالجزئيات بهويتها المجملة او المفصلة
وانحصار المعرف فى الحد التام يستلزم استحالة العلم بالحقايق حقيقة
فلا يوجد حكيم قطعا وذلك لان الاجناس العالية والفصول السالفة

لبست



لبست بديهية وهو ظ ولبست مركبة من الاجناس والفصول والا
لما كانت اجناسا عالية وفصولا سافلة ويلزم تركبها من امرين
متساويين فليس لها حد تام وح يستحيل العلم بها حقيقة فيلزم جهالة
الجزئين فى كل ماهية فلا يعلم ماهية حقيقة لان جهالة الجزء يستلزم
الكل ولان كل جزء من كل ماهية ينتهى الى جنس عال وفصل سافل
واما رابعا فلو سلمنا ان مراد اهل التحقيق من الكنه مطلق الماهية
مختصة او مشتركة تامة او ناقصة ليكون العلم بالشئ بحده التام والناقص
ورسمه التام علما به حقيقة فلا يندفع لزوم استحالة العلم بحقايق الاشياء
اذ لا يمكن تعريف الاجناس العالية او الفصول السالفة الا برسوم ناقصة
والالزم احد المحذورين السابقين واما خامسا فلان هذا التحقيق
يستلزم انحصار المعرف فى الحد التام وهو بط لانهم قسموه الى الاربعة
ولانه يستلزم ان لا يكون العلم بالشئ برسمه التام الاكمل من الحد التام
علما حقيقة مع ان العلم الحاصل به اكمل من الحاصل بالحد التام لانا
نقول هذان امران سبقا الى بعض الاوهام ولبسا بشئ اما الاول فلان
تقسيم المعرف الى الاربعة مبنى على المشهور او على تعميم المعرف من الحقيقى
والمجازى لما عرفت ان النزاع بين اهل التحقيق واهل المشهور فى العلم
بالشئ حقيقة واما الثانى فلان الحد التام الاكمل لما اشتمل على حقيقة
الشئ وعلى عارضها كالحيوان الناطق الضاحك فى تعريف الانسان
فقد علم به ذات الشئ حقيقة ووجهه معا واما سادسا فلان هذا التحقيق
يستلزم ان يكون الحكم على المجهول المطلق فيما لا يمكن تصوره الا برسمه
الناطق كالحكم على البارى تعالى باحكام صادقة بخلاف ما اذا كان
العلم بالوجه علما بذى الوجه فان العلم برسمه يخرجه عن الجهالة
المطلقة وان لم يحصل كنهه لاحد لانا نقول لعل العلم بوجه الشئ كاف
فى الحكم عليه عند التحقيق فالمجهول المطلق عندهم ما لم يعلم بكنهه
ولا بوجه او المجهول المطلق عندهم ما لم يعلم حقيقة ولا بمجاز الا ما لم يعلم

حقيقة بوجه قوله الاان يقال نقل عنه لايخفى مافى هذا الاعتذار لان التعريف حين التعميم يكون مختصا بما هو المشهور وانما يكون احتمال التطبيق قبل التعميم لابعده الاان يقال المراد انه اشار بهذا التعميم الى ان تعريف المص غير مختص كما هو الظ بل يمكن تطبيقه على ماهو المشهور بان يعم ولبس المراد انه بعد يشمل المذهبين وفى لفظ تطبيقه التعريف اشارة الى ماذكرنا وكذا الكلام فى قوله اراد آه انتهى اقول يمكن ان يقال ان لبس المراد من تطبيق التعريف على المذهبين تطبيقه على كل بحث يصير جامعا ومانعا عند اهل كل مذهب منها لان ذلك ممتنع بناء على تقابل المذاهب بل المراد من التطبيق ان يجعل صادقا على كل شئ هو علم ولو عند طائفة يعتد بها ومانعا عن كل شئ لم يكن علما عند اهل مذهب من المذاهب المعتدة بها فالتعريف والمعرف للش لا للواحد من اهل المذاهب ولا الكل منهما وبهذا يظهر انطباق التعريف على المذهبين بعد التعميم واما ماقيل فى دفع الاشكال ان المراد من التطبيق ان تؤخذ الصورة الحاصلة لا بشرط شئ بحيث لايجب ان تعتبر بصفة العينية ولا الغيرية فعلى المشهور تؤخذ مطلقة وعلى المختار تؤخذ متحققة فى ضمن العينية ففيه ان الصورة المأخوذة فى التعريف اما محمولة على الاطلاق واما على التقييد ويمتنع الجمع بينهما لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فان حملت على الاطلاق لم ينطق على التحقيق وان حملت على التقييد لم ينطبق على المشهور نعم عبارة التعريف يمكن تطبيقها على كل من المذهبين كما هو جواب المحشى فيما نقل عنه قوله كانه اراد بالتعميم آه اقول والحق ان من فوائد التعميم الثالث دفع توهم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة اذ مطلق الصورة علم سواء كانت فى ذات المدرك اوفى قويه المدركة اوفى خزانتها كما اشرنا اليه بقى فى كلام الش بحث هو انه لاوجه لعدم تطبيق التعريف على مذهب الاشباح فى العلم فانه لبس اخط رتبة من مذهب من اثبت





للقوى ادراكا لما ارتسم فيها مع انه طبق التعريف على مذهبهم كما يدل عليه قول المحشى هنا تطبيقه على المذاهب الواقعة فى الارتسام فان ادعى ان الش انما قصد من التعميم الثالث تطبيقه على مذهب بعض المحققين القائل بنفى الادراك عن القوى وبارتسام الجسمانيات فى القوى كما سبق تفصيله من المحشى وان مراد المحشى من جميع المذاهب مافوق الواحد فيتجه ان مذهب اهل الشبح لبس احط رتبة من المشهور الذى هو خلاف التحقيق على زعم المحشى والش وايضا لايصح حمل الجميع على مافوق الواحد للقطع بان التعريف بعد هذا التعميم مطابق على جميع المذاهب الواقعة فى الارتسام فلو خصص المعرف بمذهبين منها لم يكن التعريف مانعا ولا مخلص الا بان يدرج مذهب اهل الشبح فى التعميم الاول بان يحمل قوله وهو فى التصور بالكنه وهو فى غيره على التمثيل وان كان خلاف التحقيق كالبواقى لايقال فعلى هذا يجب تطبيقه على مذهب الاضافة والانفعال لانا نقول الغرض التطبيق على مذهب الكيف فان جميع الاحساس المتباينة غير ممكن واللايق بالاعتبار ماهو الاصح فتأمل فيه قوله واما التعميمان الاخيران يعنى ان التعميم الثانى والرابع فهما لدفع توهم فساد التعريف بعدم الجامعية اذ العلم الحضورى بذات المدرك او بغيره داخل فى العلم المقسم لما حققه فى قوله وقد يحصل آه فيجب ان يدخل فى العلم المعرف اذ الغرض هنا تعريف المقسم واذا وجب دخول العلم الحضورى والقديم فى المعرف فلو لم يصدق التعريف عليهما لم يكن جامعا فلا يكون صحيحا عند مذهب لان الحضورى والقديم علم عند كل مذهب بخلاف التعميمين الاولين فان التعريف بدونهما صحيح على بعض المذاهب الحقة فليحمل عليه فلا فساد بدونهما فالغرض منهما مجرد التطبيق لا دفع توهم الفساد ومن الاخيرين دفع توهم الفساد لا التطبيق فاندفع ماقيل ان فى الاولين ايضا دفع توهم ان يراد من الصورة ماهو المتبادر اعنى عين ماهية المعلوم الحاصلة فى ذات المدرك فتخصص

الاخيرين بدفع التوهم من غير مخصص قوله يعنى غير الصورة الخارجية
آه يعنى ان المتبادر من الصورة غير الصورة الخارجية. لما سبق ان الاشياء
فى الخارج اعيان وفى العقل صور فالمتبادر الصورة الذهنية و بعد تعميمها
من الخارجية فالمتبادر الصورة الخارجية لغير العلم والمدرك فاحتيج
الى التعميمين فلا يتجه عليه ان صورة المدرك صورة المدرك صورة خارجية
لان علم المدرك بذاته وصفاته حضورى وفاقا فبعد تعميمها من الخارجية
لاحاجة الى تعميمها من صورة المدرك قوله ولا يخفى ان المدرك ههنا
اى فى التعميمين الاخيرين هما الثانى والرابع وابس فى الثانى فهو فى الرابع
فراده من الاولين ما فى التعميم الثالث وما فى قوله مطلق الصورة الحاضرة
عند المدرك قوله لاستلزامه رجوع آه نقل عنه انما قال الى احد
التعميمين بالابهام لانه يحتمل ان يراد بعين المدرك ماهية فيرجع الى التعميم
الاول وان يراد صورته الخارجية فيرجع الى التعميم الثانى انتهى وفيه
انه لا مجال للاحتمال الاول والا لبطل قوله اوغيره كما فى علمه تعالى بسلسلة
الممكنات لان علمه تعالى بسلسلة الممكنات عين ماهياتها ايضا الا ان يقال
هذا كلام مع قطع النظر عن المثالين كما يدل عليه قوله مع انه يأبى عنه آه
قوله مع انه يأبى عنه آه لما امكن ان يقال يجوز ان يراد من التعميم الرابع
تطبيق التعريف على مذهب اهل التحقيق وعلى مذهب اهل الشيخ
بناء على ان يراد من عين المدرك عين ماهية المعلوم كما ذهب اهل التحقيق
ومن غيره غير ماهية كما ذهب اليه اهل الشيخ اشار الى ان المثالين يأبيان
عن الفتح مطلقا باى معنى كان لان علمه تعالى بالسلسلة حضورى
فلا يجوز غير المعلوم ماهية ولا صورة خارجية لا عند اهل التحقيق وهو ظ
ولا عند اهل الشيخ لانهم لا ينكرون العلم الحضورى ايضا ولا كون العلم
الحضورى عين الصورة الخارجية للمعلوم ايضا ولو اراد الش هذا المعنى
لقال فى التمثيلين وسواء كان عين المدرك كما هو عند التحقيق فى كل علم





حصولى اوحضورى اوغيره كما هو عند اهل الشيخ فى العلم الحصولى
وفيه بحث اذ اهل الشيخ يجوز ان يقولوا يكون علمه تعالى بذاته المقدس
حضوريا و بالسلسلة حصوليا كما قال الشيخ فيكون معنى كلام الش سواء
كان عين ماهية المعلوم كما فى علمه تعالى بذاته عند الجميع اوغير ماهية
كما فى علمه تعالى بالسلسلة عند اهل الشيخ ففى ابياء المثال الثانى نظر
ظ واما اباء المثال الاول فغير صحيح بوجه فالاولى تخصيصه بالمثال الثانى
والحق ما قاله المحشى من الكسر هو الظ ومع ذلك فالفتح جائز ولو بعيدا
فلا يتوجه اعتراضه على القائل لانه مجوز لا مرجح ولاحاكم بتساوى
الاحتمالين اعنى الكسر والفتح وان التعميم الاول انسب لتطبيق
التعريف على مذهب اهل الشيخ لاشتماله على لفظ الماهية وان احتيج
الى نوع تكلف فى تطبيقه ثم اعلم انه نقل عن المحشى ههنا انه بقى ههنا
بحث وهو انه لا وجه للشق الثانى من التعميم الاخير سواء كان المدرك بالفتح
او بالكسر اما الاول فظ لان العلم عين المعلوم مطلقا عند التحقيق
واما الثانى فلان صفات الواجب عينه و بالجملة القول بعينية صفاته
تعالى ينافى القول بعينية العلم للمعلوم مطلق مع شمول علمه تعالى وغاية ما يمكن
ان يقال ان القول بعينية صفاته تعالى بمعنى ان ذاته ثابتة مشابها فى ترتب
اثارها عليه فلا ينافى كون علمه تعالى غير ذاته من غير ترتب اثر عليه
على قياس ما افاده المحشى فى عينية الوجود فتفطن انتهى وتلخيص هذا
الجواب ان مرادهم من الصفات مبادى الاثار التى من جملتها مبدا العلم
الذى ينكشف الاشياء على العالم فتلك المبادى ملكات مخلوقة فى الانسان
زائد على الذات وفاقا واما فى الواجب تعالى فهى صفات زائدة
على الذات موجودات فى الخارج غير وجود الذات باقتضاء الذات اياها
بواسطتها يترتب على الذات الاثار عند الاشاعرة كما كانت زائدة كذلك
فى المخلوقات عين الذات عند الحكماء ولما ان الذات المقدس غير محتاج
الى صفات زائدة عليه فى ترتب الاثار بل جميع الاثار يترتب على الذات

بلا واسطة صفة زائدة على ذاته عندهم والكلام ههنا فى العلم الذى هو من جملة الآثار المترتبة على تلك المبادى فالعلم بمعنى المبدأ عين الواجب تعالى عند الحكماء اوغيره عند الاشاعرة والعلم المترتب على ذلك المبدأ غير الواجب وفاقا اذا كان المعلوم غيره و بالجملة القول بعينية العلم بمعنى المبدأ لا ينافى القول بعينية العلم بمعنى الاثر المترتب على ذلك المبدأ للمعلوم مطلقا كما لا يخفى قال الش معللا بان الانقسام اى تخصيصا معللا اى كونه محتاجا اليه كما يدل عليه قوله ولاحاجة اليه وتلخيص الكلام والتعليل كما يدل عليه قوله ولاحاجة انه لولم يخص العلم المقسم ههنا بالحصولى اوالحادث لزم جريان الانقسام الى القسمين فى مطلق العلم لكنه لا يجرى فيه وانما يجرى فى الحصولى والحادث ولقائل ان يقول بطلان التالى مبنى على ان انقسام المطلق الى القسمين يستلزم انقسام كل ماهو اخص منه اليهما فح يقوم هذا الدليل على خلاف مدعاه بان يقال لا يجوز ان يحمل على الحادث اذ من العلم الحادث ماهو حضورى كعلمنا بذواتنا فلو حمل المقسم ههنا على مطلق الحادث يلزم انقسام الحادث الحضورى اليهما فيلزم جريان الانقسام فى الحضورى واللازم بط بل نقول لا يجوز ان يحمل على الحصولى ولا على الحادث والا لانقسم قسم البديهى وقسم النظرى اليهما ايضا واللازم بط لا يقال البطلان المذكور مبنى على ان انقسام المطلق يوجب انقسام كل صنف وفرد شخصى لانا نقول لاشك ان عنوان الحصولى والحادث من عوارض افراد العلم وليس شئ منهما نوعا منطقيا فان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام الانواع المنطقية فلا يثبت بطلان التالى وان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام الانواع اللغوية الشاملة للاصناف وعوارض الانواع فيلزم ماذكرنا قطعا والحق ان حمل مراد القائل على ذلك مما لا ينبغى بشان المحقق اذلا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مراده انه لوجرى الانقسام اليهما فى المطلق لربما يتوهم





جريان الانقسام اليهما فى الحضورى والقديم كما جرى فى الحصولى والحادث وذلك التوهم غير مناسب لايجاب توهم جريانه فى علم الواجب تعالى مع ان فضيلة التعميم والفائدة المترتبة عليه لا تعادل لنقيصة ذلك التوهم اذ الغرض من التقسيم بيان الاحتياج الى المنطق بكلا قسميه بواسطة وقوع الخطأ فى كل من التصورات والتصديقات وهذا الغرض يحصل بمجرد تقسيم الحصولى والحادث كما لا يخفى قوله لتقسيم التصور والتصديق لام الغرض دل على ان تقسيم العلم اولا الى التصور والتصديق لمجرد التمهيد لتقسيمهما الى البديهى والكسبى لان بيان الاحتياج الى كلا قسمى المنطق يتم بذلك وان لم يتم بمجرد تقسيم العلم ولا الى البديهى والكسبى كما لا يتم بمجرد تقسيمه الى التصور والتصديق ولك ان تحمل اللام على العاقبة قوله الذى بمنزلة تقسيم العلم آه اشارة الى دفع سؤال يتوجه على القائل هو ان الاستدلال المذكور على تقدير صحته انما يدل على وجوب تخصيص التصور والتصديق المنقسمين الى البديهى والكسبى لا على وجوب تخصيص العلم وحاصل الدفع ان التقسيم الى البديهى والكسبى وان وقع تقسيما ثانويا الا ان قسمى البديهى والكسبى قسمان اوليان لمطلق العلم اذ ليس لمطلق العلم قسم آخر غيرهما بخلاف تقسيم المقدار اولا الى الكم المتصل والمنفصل ثم تقسيم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمى فانها اقسام ثانوية للمقدار كتقسيمه اليهما البتة اذ للمقدار اقسام اخرى هى اقسام المنفصل وبالجملة ان تقسيم كل من التصور والصديق الى البديهى والكسبى بمنزلة تقسيم مطلق العلم اليهما لما ذكرنا وما قيل لان قسم القسم قسم ففيه انه لا يدفع اصل السؤال قوله وهو متصف بالبديهية بالمعنى المشهور الذى هو الاحتياج الى النظر و عدم الاحتياج اليه نعم البداهة والكسبية بالمعنيين المشهورين متقابلان تقابل العدم والملكة لكن يكفى فى هذا التقابل كون العدم سلبا عن موضع قابل للمسلوب

بحسب نوعه او بحسب جنسه وههنا كذلك لانه لايجوز اعتبار القابلية بحسب الشخص والالما كان بعض العلوم الحادثة الحصولية بديهيا ايضا وهو العلوم الاولية اذ لم يمكن باشخاصها نظريا لاحد فتعين ان المعتبر هو القابلية بحسب النوع او بحسب الجنس وسيصرح الش ان تصور الشيء المعين كتصور الانسان مثلا نوع من مطلق التصور وكذا التصديق بنسبة معينة نوع من مطلق التصديق ولاشك ان كل واحد من الانسان والنسبة المعينة معلوم لنا بالعلم الحصولي ومعلوم للواجب تعالى بالعلم الحضوري والقديم فعلمنا وعلم الواجب تعالى بهما فردان لنوع واحد احدهما قابل النظر بحسب شخصه وهو علمنا بهما والاخر قابل له بحسب نوعه وان لم يكن قابلا له بحسب شخصه على ان كونه قابلا له بحسب جنسه مما لاريب فيه الا ان يمنع تجانس علمه تعالى لعلومنا وتماثله كما ذكروا في صفاته تعالى ولعل لاجل هذا حمل كلام الش على المنع كما يظهر من قوله فلايتم الدليل المذكور والاغالط ان يحمل على المعارضة ولقائل ان يقول لوكان العلم الحضوري غير منقسم اليهما يتم استدلالهم على ان بعض الحصولي نظري و بعضه بديهي بطريق لزوم الدور او التسلسل اذ لا يلزم من كون كل علم حصولي نظريا الدور او التسلسل لجواز ان يكون كل علم حصولي نظريا و ينتهي سلسلة الاكتساب الى علم حضوري بديهي قوله مع عدم التقييد آه يشير الى ان قول الش على انه تخصيص آه ليس علاوة تسليم ماسبق لان كونه تخصيصا من غير مخصص مبني على عدم التسليم بل علاوة بطريق الترقي من المنع الى الاستدلال قوله واما القول بان الحدوث او الحصول آه جواب بتغيير الدليل على بطلان التالي بان يقال لو صح جريان الانقسام اليهما في المطلق لم يكن التقسيم صحيحا حاصرا لاقسامه لان من العلم ما ليس ببديهي ولا كسبي بناء على ان الحدوث او الحصول معتبر في مفهومهما ثم ان مراد هذا القائل ان الحدوث او الحصول او ما يجري مجريهما





من القيود المخصصة للبديهي والكسبي بالعلم الحصولي او الحادث معتبر في مفهومهما لان عدم التوصيف بهما اصطلاحا انما يدل على انهما مقيدان بقيد يخصصهما بغير الحضوري والقديم لا على انهما مقيدان باحد القيدين المخصوصين لان التقييد باحدهما سبب لعدم التوصيف اصطلاحا و يجوز عموم السبب فلو جعل المسبب دليلا على السبب المخصوص لم يتم ذلك الدليل وانما يتم لو جعل دليلا على سبب ما قوله فضعفه ظاهر آه اما اولا فلانهما يوصفان بالبداهة في الاصطلاح المشهور كما سبق من المحشي فعدم التوصيف اصطلاحا م واما ثانيا فلان عدم توصيف الحضوري والقديم الشاملين لعلم الواجب تعالى اصطلاحا لايدل على عدم اتصافهما باحد القسمين في نفس الامر لجواز ان يكون عدم توصيفهم حذرا عن سوء الادب لايهام التوصيف كون علم الواجب تعالى من شانه النظر واما ثالثا فلان كل قديم حضوري وليس بالعكس كما في علمنا بذواتنا فبينهما عموم مطلق عند الجمهور وعموم من وجه عند الشيخ لان بعض القديم حصولي عنده كعلم الواجب بالسلسلة فعدم توصيفهما معا على تقدير ثبوته انما يدل على وجوب اعتبار كلا القيدين معا على مذهب الشيخ واعتبار قيد الحصولي على التعيين على مذهب الجمهور لا على اعتبار احدهما كما هو مدعى القائل اللهم الا ان يكون المراد بعدم توصيف الحضوري والقديم بهما اشارة الى ان هناك قائلا ن يقول احدهما بوجوب اعتبار قيد الحدوث مستدلا بان القديم لايوصف بهما وكل ما هو حادث ولو كان حضوريا موصوفا باحدهما ويقول الاخر بوجوب اعتبار قيد الحضوري مستدلا بان الحضوري لايوصف بهما وكل ما هو غير الحضوري يوصف باحدهما بناء على ان القديم منحصر في الحضوري عند هذا القائل كما هو مذهب الجمهور واعلم ان قوله الا ان يكون مبنيا آه يدل على ان وجه الضعف هو الوجه الاول من الوجوه التي ذكرناها

واتماذ كرناها تنبيها على مافيه واعلم انك قد عرفت ان قوله واما القول
بان الحدوث آه جواب عن منع دليل بطلان التالى بتغيير الدليل عليه
وقوله فضعفه ظاهر منع لعدم توصفيهما بهما وقوله الاان يكون آه اثبات
اتمم بالتحرير والبناء على اصطلاح البعض وقوله لكنه لايقتضى آه
منع المقدمة الاخرى من ذلك الدليل الذى اثبت مقدمة الممة بالتحرير
والبناء على اصطلاح البعض كما لايخفى قوله كما وقع عن بعضهم
آه اى اعتبار قيد الحدوث او الحصول فى مفهومى البديهى والكسبى
قد وقع عن بعضهم لمجرد اصطلاح منه لامستدلا بهذا الدليل اذلا
معنى له قطعا اذ الاستدلال انما يكون على اصطلاح الغير لا على اصطلاح
نفسه لانه بديهى عنده نعم لاصطلاحه على ذلك وجه مرجح عنده
البتة لكنه كلام اخر ثم ان الاولى للمحشى ترك هذا القيد ههنا يشعر
بان اعتبار احد القيدين فى مفهومهما ليس مرضيا عند الجمهور
وانما هو اصطلاح البعض وغرض القائل تطبيق الكلام على اصطلاح
المشهور عند الجمهور كما لايخفى الاان يقال هذا القيد غير داخل
فى مقول قول القائل وانما هو من المحشى لبيان ان هذا القول كما وقع
عن بعضهم فلا بعضهم فلاغبار قوله فاندفع ماقيل اى اذ اثبت
ان العلم الحضورى والقديم يوصفان بالبداهة بالمعنى المشهور
وان الاصطلاح المشهور لايجب تطبيقه لغير المشهور فاندفع ماقيل
لان ذهابه الى عدم توصيفهما بالبداهة لايوجب عدم توصيفهما فى نفس
الامر نعم يوجب صحة اصطلاح المذاهب عليه لكنه لايقتضى تطبيق
الاصطلاح المشهور على هذا الاصطلاح كما سبق ونحن نقول بصدد
الاصطلاح المشهور وبذلك يظهر فساد ماقيل فيه انه موجه بوجه
ان ارتكاب التخصيص مبنى على ذلك الذهاب فدفعه بماذكر لايكون واقعا
على طريق المناظرة وكذا فى قوله لكنه لايقتضى آه فتدبر انتهى وتحقيق
الكلام ههنا هو انه لاشك لاحد ان فى تخصيص العلم فى مثل هذا المقام





ذهابا منه الى مثل ماذكر لكن كلام الش ههنا فى انه لما لم يمنع مانع فى مثل
هذا الموضع عن تعميم العلم المقسم ووجد المقتضى لفظا ومعنى لم يناسب
الالتفات الى ماارتكبه بعضهم من التخصيص المبنى على آراء فاسدة وليس
الكلام ههنا ان البعض خصصه بلاوجه حتى يجاب عنه بان له وجها
فى زعمه كما لايخفى واما مااشار اليه القائل بقوله وهو عين وجود الشخص
المعلوم وبقوله وهو العلم الالهى من الاستدلال على انهما لايوصفان
بالبداهة والكسبية فى نفس الامر وتلخيص استدلاله ان العلم الحضورى
لكونه عبارة عن الموجود الخارجى ليس من شانه الحصول بالنظر
اذلايترتب على النظر الا الوجود الذهنى فكما لايكون كسبيا لايكون بديهيا
لان البداهة والكسبية متقابلان تقابل العدم والملكة الذى يشترط فيه
قابلية الموضوع للمسلوب وكذا العلم الالهى ليس من شانه الحصول
بالنظر ففيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان العلم الحضورى عين وجود
الشخص من حيث حضوره عند المدرك فكونه من هذه الحيثية غير قابل
للحصول بالنظر مم واما ثانيا فلو سلمنا ان شخصه غير قابل فلانم ان نوعه
او جنسه غير قابل ايضا بل كونه قابلا له بحسب النوع او الجنس ظاهر
فليكن التقابل بينهما حقيقيا لامشهوريا وكذا الكلام فى العلم الالهى
واما ثانيا فلان العلم الحضورى ليس عين الوجود بل عين الموجود
الخارجى لما سبق ان العلم الحضورى متحد مع المعلوم ماهية ووجودا
والعلم الحصولى متحد معه ماهية لاوجودا واما رابعا فلان العلم القديم
لاينحصر فى العلم الالهى بل يشمل على العقول العشرة على زعم الحكماء
ايضا كما ان العلم الحضورى غير منحصر فى الشخص بل يشمل اكثر الكليات
وهذان الاخيران ان اشارة اليهما فى الحاشية حيث قال فى بيان
المخائل والنقصان اما اولا فلان العلم الحضورى ليس عين وجود
المشخص المعلوم او وجود غيره بل صورته الخارجية واما ثانيا فلان
تفسير العلم القديم بالعلم الالهى تفسير الاعم بالاخص لان العلم الالهى هو

علم البارى تعالى والعلم القديم يعمه وعلم العقول انتهى وانما عبر عنهما بالمخائل اى المحل التى يتخيل فيها الخلل والنقصان و يظنان فيهما الامكان اند فاعهما بان مراده عين الشخص الموجود على ان يكون اضافة الوجود من اضافة الصفة الموصوف و بان مراده انه لو عمم من الحضورى والقديم لدخل العلم الحضورى بالشخص والعلم الالهى ايضا مع انهما ليسا من شانهما الحصول بالنظر فلو دخل فى المقسم ايضا لم يكن التقسيم الى البديهى والكسبى تقسيما حاصرا وانما خصص الاستدلال بهما لامكان المنازعة فى غيرهما اما فى العلم بالكليات فلان الكليات عند منكرى وجودها الخارجى ليس لها الا الوجود الذهنى والوجود الذهنى من شانه ان يترتب على النظر وكذا الجزئيات المعدومة فى الخارج بخلاف الاشخاص الموجودة واما فى علم العقول فلانه يجوز ان يكون علمهم حادثا وان كان قديما عند الحكماء و بعد حدوثه ان يكون بعضه حاصلا بالنظر كما استدل جبرئيل على حسن عاقبة بامانية المصرح بها فى القرأن والمانع يجوز ان يستند على خلاف مذهبه على ان المنع يتوجه من جانب المتكلمين فلا يكون الاستناد الى خلاف المذهب وتخصيص الكلام بمذهب الحكماء من كل وجه مما لا يليق فى هذه الرسالة المعمولة لبيان مذهب المتكلمين فى العقائد وانما حملنا التخييل على معنى الظن لان التخييل المتعلق بنقيض اليقين لا يورد فى مقام البحث لانه ظاهر الفساد واعلم ان ماقيل دليل اخر على وجوب تخصيص المقسم ومشتمل على اثبات المم من دليل القائل الاول اعنى قوله اذ العلم الحضورى والقديم لا يوصفان وكلاهما مندفعان بدفع واحد كما اشرنا ولذا اخره الى هذا المقام قوله واما ما استدل به على ذلك اى على ان الحضورى والقديم لا يوصفان بهما فهو دفع المنع المشار اليه بقوله فضعفه ظ باثبات المم والاستدلال عليه و يجوز ان يكون الاستدلال على وجوب التخصيص كما يشعر به تفريع قوله فهما وصفان للعلم الحصولى آه اى فلو عمم المقسم لم يكن التقسيم حاصرا

فهو



فهو جواب عن النظر بتغيير دليل آخر و يجوز ان يكون الاستدلال على عدم جريان التقسيم بمعنى جريان الانقسام فى الحضورى والقديم فيكون دفعا للنظر السابق باثبات المم قوله من ان البداهة والكسبية آه لعل مراد هذا المستدل ان مفهوم البديهى وجودى كالكسبى فانه عبارة عن العلم الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا واما عبارة عن نسبة بمجرد العقل كما فى المواقف فالبداهة عبارة عن كون العلم بحيث يلزم نفس المخلوق اوعن كونه بحيث يثبته مجرد العقل وليست البداهة عبارة عن عدم الكسبية مقابلة لها تقابل الايجاب والسلب لا تقابل العدم والملكة حتى يلزم ان يتصف بهما كل علم غير كسبى بناء على ان المتقابلين بالايجاب والسلب متناقضان لا يرتفعان عن شئ موجود من الاشياء وان المتقابلين بالعدم والملكة وان لم يكونا متناقضين الا ان قابلية الموضوع المسلوب بحسب النوع او بحسب الجنس كافية فى تقابلهما وكل فرد من افراد العلم الحضورى والقديم بل للكسبية بحسب نوعه او بحسب جنسه بلا شبهة كما سبق واذا كانت البداهة امرا موجوديا لا يحصل بمجرد عدم الكسبية كان حصولها متوقفة على قيد زائد على ذلك العدم المقابل تقابل العدم والملكة كما انه زائد على العدم المقابل لها بالايجاب والسلب بمعنى ان فى البداهة قيدا لا يتحقق فى كل ما يتحقق فيه هذان العدمان بل فى بعضه ولا شك ان ذلك البعض هو العلم الحصولى او الحادث فالعلم الحضورى والقديم كما لا يتصفان بالكسبية لا يتصفان بالبداهة فهما وصفان مختصان بالحصولى او الحادث وبهذا البيان سقط ما قاله المحشى والمتفقون اثره فى وجه الذهن لان كون البداهة صفة وجودية مم ولو سلم فلا نم عدم اتصاف العلم الحضورى والقديم بالامر الوجودى انتهى ما فى الحاشية وذلك لان مراد القائل بالامر الوجودى ليس مطلق الامر الوجودى حتى يلزمه القول بان العلم الحضورى والقديم لا يتصفان بامر وجودى

فممتنع اذلايقول به عاقل بل مراده الوجود الذى لايتحقق فيه عدم الكسبية بشهادة التعريفين للبديهى فبعد تسليم ان البداهة عبارة عن امر وجودى كذلك لايتوجه المنع الثانى نعم يتجه منع كونها صفة وجودية والاستدلال بالتعريفين دورى لانهما للحاكين بان العلم الحضورى والقديم لايوصفان بالبداهة والكسبية ومتفرعان على هذا الحكم على ان البديهى المعرف بهذا اخص من البديهى المراد ههنا ضرورة ان العقل غير مجرد فى اثبات المجربات والحدسيات وان ارادمن مفهوم البديهى والوجودى غير التعريفين فعليه البيان فان قلت قولهم البداهة والنظرية تختلفان بحسب الاشخاص والاوقات يدل على انهما انما يتواردان على محل واحد وهو العلم الحصولى او الحادث لان الكسبية انما توجد فى احدهما وبهذا القدر يثبت المط سواء كانت البداهة معنى وجوديا اوعدميا مقابلا لها تقابل العدم والملكة المشهور الذى يشترط فيه قابلية الموضوع قلت اما اولا فلان حمل التقابل بينهما على المشهور اوما هو حكمه فى كون البداهة عارضة تقابل بحسب الشخص بط قطعا والالم يكن العلوم الحصولية او الحادثة بديهية ضرورة انها ليست بقابلة بحسب اشخاصها والا لكانت حاصلة بالنظر فى وقت ما وبعد تعميم الموضوع عن القابل بحسب النوع يدخل فى البديهى العلوم الحضورية والقديمة كما سلف واما ثانيا فلان القيام وعدم القيام مما يختلفان بحسب الاوقات مع انهما متناقضان لايرتفعان عن شئ واحد وبالجملة الحق ماذكره الش فيما سلف من انه لاعلم الا وهو بديهى اوكسبى بالمعنى المشهور وان كان بينهما تقابل العدم والملكة هكذا حقق المقال قوله من غير تردد ولاتجويز اوقيل من غير تجويز لكفى الاانه استغناء القيد الثانى من الاول ومثله مردود قوله والشك تصورهما اى تصور كل واحد منهما وليس المراد ان الشك مجموع التصورين والا لكان قيام زيد مشكوك فيه مجازا من باب توصيف الجزء بحال الكل وانما قال هكذا





للاشارة الى ان الشك سار فى الطرفين يستحيل تحققه فى طرف بدون تحققه فى طرف اخر وبهذا اندفع ان الشك لما كان عبارة عن مجموع التصورين لم يدخل فى العبارة المشهورة لان مدلولها ان التصديق ادراك احدهما لامجموعهما ولاغيرهما على ان ادراك المجموع يصدق عليه ادراك احدهما قوله والوهم تجويز آه اى تصور احدهما جوازا مرجوحا ولذا قال مع ظن الاخر وليس المراد الحكم بالجواز لانه حكم عقلى يقينى لاظنى ولاموهوم قوله بان المتبادر آه لانه بحسب الوضع يدل على الحكم فالمتبادر ادراك على سبيل الحكم والحكم لايوجد بدون التصديق واما نقل عن المحشى من ان ارادة التأكيد انما تستعمل فى الاحكام لافى التصور ففيه ان توكيد المدرك لايدل على كون الادراك مؤكدا محققا كتصور معنى التحقيق ولوسلم فالاداة ههنا مأخوذة بمجرد الربط لالافادة معنى التحقيق والالخرج الظن قطعا قوله بخلاف قولهم وقوع النسبة آه اذهو لم يشتمل على صورة الحكم فيعم الادراك المقارن للحكم وغير المقارن ثم اقول عدولهم عن هذه العبارة الاخصر الى العبارة المفصلة ليس الا لافادة هذا المعنى المتبادر ولاوجه الى غير هذا فلاوجه لتصدير الجواب بالامكان قوله بانه اراد انه يمكن آه يعنى يحمل قوله لانه يدخل فيها على القضية الممكنة ويحمل الدخول على الدخول وهما لانه لايمكن الدخول عقلا لما اسلفنا ولايخفى مافيه من التكلف ولذا صدره بالامكان قوله اختلفوا فى ان آه اعلم ان التصديق هو الادراك المتعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها على وجه الاذعان عند المتقدمين والمتأخرين وان ذهب الامام الى انه مجموع التصورات الثلث مع الحكم نعم بين الفريقين فرق فى الحكم انه نفس ذلك الادراك الاذعانى هو الحكم عند القدماء وليس بذلك بحكم عند المتأخرين بل الحكم عندهم شئ اخر مقارن له هو فعل نفسانى لاادراك عند بعض المتأخرين والاول هو المختار عند المحققين قوله باعتبار المتعلق اى بان يكون بين متعلقيهما مباينة

كلية اذا السلب الكلى صادق من الطرفين على المذهب الاول وغير صادق على المذهب الثانى فنهم من قال آه والذى ساقهم اليه مايتوجه على القائلين بعدم الامتياز باعتبار المتعلق من الاشكال القوى من ان التحقيق ان العلم عين المعلوم ذاتا والمغايرة بينهما اعتبارية فلو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم ان لايمتاز التصور عن التصديق بحسب الذات والماهية مع ان كونهما نوعين متباينين بالذات مسلم عند الكل ومعلوم باختلاف اللوازم وتباينهما لان تباين اللوازم يدلّ على تباين الملزومات وذلك لان التصديق متحد مع وقوع النسبة اولا وقوعها ذاتا ووقوعها اولا وقوعها متحد مع التصور المتعلق به ذاتا ينتج ان التصديق متحد مع التصور ذاتا وكذا العكس قوله من النسبة واطرافها اى من النسبة المعهودة التى اضيف اليها الوقوع او اللاوقوع وهى النسبة التى بين بين قوله فيكون بينهما امتياز باعتبار المتعلق ايضا اى كما كان بينهما امتياز باعتبار الذات اى قدمنا من تباين اللوازم والاثار الابرى ان من تصور النسبة المطه او المتصورة لايحصل له حالة زائدة واذا صدقها يحصل له من الانبساط والانقباض مالا يخفى ثم اعلم ان هذا المذهب للمتأخرين ولذا احتاجوا الى النسبة الاخرى واثبتوا فى القضايا نسبتين وينحل عقدتهم وينكشف اشكالهم قوله ومنهم من قال آه وهم المتقدمون والذى دعاهم اليه الوجدان الصادق بان وقوع النسبة اولا وقوعها متحقق فى الذهن فى صورة الشك وان الحاصل بعد التصديق هو الحاصل فى صورة الشك وليس هناك شئ اخر حصل فى الذهن بعد وايضا لو امتاز باعتبار المتعلق يلزم احد المفاسد الثلثة اما ان لايحصل الوقوع او اللاوقوع فى الذهن فى صورة الشك وهو بط بداهة لان الشك يقتضى بماهية التعلق بطريق الايجاب والسلب واما ان يكون اجزاء القضية خمسة الطرفان والنسبة بين بين والوقوع او اللاوقوع متعلق الشك والنسبة الاخرى هى متعلق التصديق ولم يقل به احد واما ان يكون الشك

والوهم



والوهم والتخييل تصديقات ايضا وهو بط ايضا عند اهل التحقيق قوله فلا امتياز بينهما آه قال فى الحاشية يظهر من هذا التقرير ان المغايرة الذاتية بين التصور والتصديق هى المغايرة بحسب ذاتهما ونفسهما لابحسب متعلقهما وان كانت المغايرة اعتبارية كما يدل عليه قوله قوله لاباعتبار المتعلق فمن اعترض عليه بان المغايرة الذاتية بينهما ينافى ماهو الحق المختار عنده من ان العلم عين المعلوم بالذات غيره بالاعتبار اذ قد يتعلق التصور بنفس التصديق فقد بعد عن الحق مع وضوحه فلا تغفل انتهى وتلخيص ماذكره بعض المحققين ههنا ان المغايرة بين الامرين قد يكون باعتبار امر خارج عنهما بحيث لو قطع النظر عن ذلك الامر الخارج لم يكن هناك امران كالمغايرة بين زيد مأخوذا مع وصف الكتابة وبينه مأخوذا مع وصف الضحك فتلك المغايرة تسمى اعتبارية بمعنى ان المغايرين حقيقة هما اعتباراتهما لاذاتهما لانها واحدة وقد يكون باعتبار امر ذاتى فيتحقق هناك ذاتان مستقلتان فتلك المغايرة تسمى ذاتية لما ان المتغايرين ذاتاهما سواء اشتركا فى ذاتى اخر كالانسان والفرس اولا كالمقولات العشرة ثم ان الامر الذى هو منشأ المغايرة الذاتية اما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية لانواع الاجسام فهذه المغايرة مغايرة ذاتية حقيقية لكون منشأتهما امرا حقيقيا واما ان يكون امرا اعتباريا كما فى المجموع المركب من العارض والمعروض والمجموع المركب من ذلك المعروض والعارض الاخر لزيد الروم وزيد البنا فالمغايرة بين هذين المجموعين ذاتية اعتبارية لكون منشأتهما امرا اعتباريا ولو كان داخلا فى المجموع والمغايرة بين التصديق والتصور من هذا القبيل اعنى المغايرة الذاتية الاعتبارية وهو مراد الش والمحشى فان قولهما لاباعتبار المتعلق يدل على ان المغايرة بالذات فللاعتبار مدخل فى تلك المغايرة الذاتية وهى المغايرة الذاتية الاعتبارية لا الحقيقية اذ لامدخل للاعتبار فى الماهيات الحقيقية فقد ظهر ان ليس مراد المحشى من المغايرة الاعتبارية مايقابل

المغايرة الذاتية كما توهمه بعض القاصرين وتحقيق الكلام ههنا ان الش المحقق صرح فى حاشية التجريد بان التصورات ليست متماثلة متحدة بحسب النوع وكذا التصديقات بل تصور كلى مفهوم يغاير تصور مفهوم اخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق بنسبة اخرى بالنوع الذى يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التى تلحقه باعتبار قيامه باشخاص الاذهان فهو كلى ونوع مغاير فى ذاته للعلم بغيره وبالجملة ان العلم طبيعة جنسية متحدة مع المعلوم وهما عبارتان عن الصورة الحاصلة ولتلك الصورة عوارض ذهنية تلحقها فى الذهن وتلك العوارض مندرجة تحت كليات متقابلة هى مقارنة الصورة للاذعان ومقارنتها لعدمه فبانضمامها الصورة يحصل ماهيات التصور والتصديق ويكون العوارض الذهنية الكلية فصولا لهما ثم انهما جنسان قريبان لما تحتهما وينضم اليهما عوارض ذهنية كلية اخرى اخص من العوارض الاولى كالمقارنة للاعيان المخصوصة بنسبة معينة مقارنة عدمه لمفهوم معين ويكون المجموع المركب نوعا للتصور او التصديق فللتصور انواع حقيقية بعدد المفهومات وللتصديق انواع بعدد النسب فقد تحققت ان العوارض الذهنية للصورة الذهنية كانت فصولا لماهيات التصور والتصديق وانواعهما وان طبيعى التصور والتصديق كانتا جنسين قريبين لتلك الانواع وان الصورة كانت جنسا بعيدا لها ففى صورة تصور التصديق ان صورة النسبة مع عوارضها الذهنية تصديق وصورة هذا المجموع المركب من الصورة والعوارض مع عوارض ذهنية اخرى مقابلة للعوارض الاولى تصور ولا محذور فيه اذ لا يلزم من اتحاد المعلوم مع مطلق الصورة التى هى جنس بعيد اتحاده ذاتا مع التصور او التصديق الذين هما جنسان





قريبان فضلا عن اتحاده مع الانواع المندرجة تحتها حتى يرد ذلك الاعتراض بل لا يرد ايضا لو سلمنا ان التصور والتصديق نوعان حقيقيان وان ورد عليه لزوم اجتماع المثلين فى محل واحد هو النفس عند تصور مفهومين او تصديق نسبتين ولذا ذهب الش الى ان التصور والتصديق جنسان لا نوعان حقيقيان لئلا يلزم تماثل التصورات وتماثل التصديقات التصورات وتماثل التصديقات على ما ذكره فى حاشية التجريد فلا يرد كلا الاعتراضين فان قلت العوارض الذهنية توابع الوجود الذهنى ولواحقه والوجود ذهنيا كان او خارجيا زائدا على ماهية كل ممكن غير فى قوامها فكيف يدخل فيها لواحق الوجود قلت ان اريد ان اشخاص العوارض الذهنية تابعة لوجودها الذهنى فمسلم لكن لم تجعل اشخاص العوارض فصولا وانما جعلنا ماهياتها الكلية كان الوجود زائدا عليها ايضا وان اريد ان ماهيات العوارض تابعة للوجود الذهنى فهو مم وهذا كما ان انواع الكاتب مغاير لنوع الشاعر مع ان الكتابة والشعر من العوارض التابعة للوجود الخارجى بحسب اشخاصها لا بحسب نوعها ولذا كانت ماهيتا الكتابة والشعر الكليتين معتبرتين فى نوعى الكاتب والشاعر قطعا وقد خفى هذا على بعضهم فقال ما قال نعم يتجه على هذا التحقيق ان الكلية والجزئية حقيقة من اوصاف العلم لا من اوصاف المعلوم ولو كانت العوارض الذهنية معتبرة فى العلمية لم يكونا من اوصاف العلم حقيقة ضرورة ان الكلية والجزئية عبارتان عن مطابقة الصورة الذهنية لكثيرين وعدم مطابقتها وان لا شئ من الصورة المتكيفة بالعوارض الذهنية بمطابق لكثيرين وانما المطابق لهم الصورة المعراة عن العوارض الذهنية والمشخصات الخارجية واما عدم مطابقة الصورة المتكيفة بالمشخصات الخارجية فظة واما عدم مطابقة الصورة المتكيفة بالعوارض الذهنية الكلية او الجزئية فلان العوارض الذهنية تابعة للوجود فلا تعرضها خارج

الذهن والمعتبر فى الكثير ان يكون كثيرين فى الخارج وينطبق عليهم
بحسب الوجود الخارجى والجواب ان العوارض الذهنية لم تعتبر فى طبيعة
العلم التى هى طبيعة الجنسية لبعيدة وانما اعتبرت فى طبيعتى التصور
والتصديق كما تحققت ولا يرد عليهم قولهم ان الصورة الذهنية من حيث
قيامها بالذهن علم ومع قطع النظر عنه معلوم فقد اعتبر القيام بالذهن
وهو عارض ذهنى لان ذلك معتبر فى ماهية العلم بطريق التقييد به لا بطريق
الجزئية ولقائل ان يعود الى ان الصورة المقيدة بقيد القيام بالذهن غير
مطابقة لكثيرين بل المطابق هو الصورة المعراة عن هذا القيد ايضا
فيلزم ان يكون الكلية والجزئية من اوصاف المعلوم لا من اوصاف العلم
ولا محلص الا بان يقال مرادهم من المعلوم هناك هو الامر الخارجى وهو
مذهب المص كما صرح به فى قسم الكلام نمرادهم ان الكلية والجزئية
لا تعرضان الماهيات فى وجودها الخارجى وانما تعرضان فى وجودها
الذهنى لكونهما من المعقولات الثانية ففى قولهم انهما من اوصاف
العلم حقيقة تسامح والمراد انهما من اوصاف الصورة التى هى من حيث
قيامها بالذهن علم نعم على رأى من قال ان المعلوم هو الصورة الذهنية
مع قطع النظر عن قيامها بالذهن يكون الكلية والجزئية فى الحقيقة
من اوصاف المعلوم لا من اوصاف العلم وبالجملة اعتبار العوارض
الذهنية فى ماهيتى التصور والتصديق بل فى ماهية مطلق العلم مما
لا يخفى على من تتبع الكتب وانهما ماهيتان متباينتان تباينا اعتباريا لا حقيقيا
كمفهوم الكاتب والضاحك وبذلك ينحل الاشكال السابق نعم لوازم
ماهيتى التصور والتصديق من احتمال الصدق وعدم الاحتمال متباينة
حقيقة وذلك لا يدل على ان التباين بين الماهيتين الملزومتين حقيقى
لا اعتبارى كما ان الكاتب يستلزم اثارا مخالفة متباينة لحركة اليد كما لا يخفى
قوله واللوازم يشير الى دليل اختلافهما بحسب الذات والمباينة والى
ان الحصر فى كلام الش اضافى بالنسبة الى المتعلق لا حقيقى قوله

هذا



هذا هو الحق اى عدم امتيازهما باعتبار المتعلق هو الحق بشهادة الوجدان
الصادق على ان المدرك فى صورة الاذعان ليس امرا مغايرا للمدرك فى صورة
الشك بل هو فى كلتا الصورتين امر واحد هو وقوع النسبة اولا
وقوعها واما امتيازهما بحسب الذات والنوع فلا يعلم بشهادة الوجدان
بل بدليل اختلاف اللوازم وتباينها قوله ولهذا عدل لاجل كون
حقا عند المحققين ومنهم المص عدل عن العبارة المشهورة لايهام
تلك العبارة دخول الادراكات الثلثة والتصديق ايهاما بينا
على ذلك المذهب الحق اذ لا ايهام على تقدير حقيقة المذهب
الاخر وان عرف التصديق بعبارة مجملة هى ادراك وقوع النسبة
اولا وقوعها لما اشار اليه آنفا وامثال هذا الكلام استدلال
بالاثر على المؤثر اذ المعنى لو لم يكن ذلك المذهب الحق حقا عند
المص لما عدل الى قيد الاذعان لكنه عدل فلذا فرع عليه
قوله ففى العدول الى قيد الاذعان آه شارحا لكلام الش مشيرا الى
ان قوله وفى هذا اشارة الى العدول ولك ان تشير به اى هذا الكلام المشتمل
الى قيد الاذعان واشار بقيد الاذعان الى ان الاذعان فى كلام المص قيد
فى المعنى وان وقع احد ركنى الكلام فى اللفظ اذ المعنى العلم ان كان ادراكا
للنسبة على سبيل الاذعان قوله ولا يذهب عليك اى لا يذهب خفيا
عليك وانما يذهب بعد ظهوره عليك فتعلق كلمة على بالذهاب بتضمين
معنى الخفاء وهو شايع فى كلام البلغاء قوله ان متعلق التصديق آه هذه
السالبة نقيض الضرورية الموجبة القائلة بان متعلقه هو هذا التفصيل
بالضرورة لا نقيض الموجبة المطلقة العامة القائلة بان متعلقه هو هذا
التفصيل بالفعل كما هو المتبادر والا لم يتم اللزوم فى قوله والا لزم فى كل
تصديق آه فانه انما يتم اذا حمل على معنى ان التصديق لو احتاج الى ان
يتعلق بهذا التفصيل ولم يمكن تعلقه بالامر الاجمالى الملحوظ تبعا لطرفى
المحكوم عليه وبه ومرآة لملاحظتها ولذا كان ذلك الامر الاجمالى معنى

حرفيا كما سيجئ فى بحث الرابطة فى تحقق كل تصديق تحقق تصديقات
غير متناهية لان قولنا النسبة واقعة قضية اخرى مشتملة على امر اجمالى
اخر هو نسبة محمولها الى موضوعها اعنى نسبة واقعة الى النسبة الاولى
وقد فرض ان وجود التصديق نسبة قضية يتوقف على تفصيل متعلقه
فى التصديق بالقضية الثانية يحتاج الى تفصيل نسبتها المجملة ايضا بان
يقال نسبة وقوع النسبة واقعة فيتحقق هناك قضية ثالثة مشتملة على امر
اجمالى ثالث فلا يحصل التصديق بقولنا زيد قائم مثلا الا بعد تصديق ان
نسبة القيام اليه واقعة فى نفس الامر وتصديق ان نسبة الوقوع الى
نسبة القيام ايضا واقعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم فى تصديق موجبة
ان يتحقق فى الذهن موجبات غير متناهية كل منها مصدق بها وفى تصديق
السالبة ان يتحقق فى الذهن سالبات غير متناهية كل منها مصدق بها وذلك
ضرورى البطلان بالوجدان من غير احتياج الى ابطاله بادلة بطلان
التسلسل قوله بل بامر اجمالى لا يقال هذا مناف كما قال الشريف المحقق
من ان النسبة فى طرفى الشرطية مفصلة وفى طرفى قولنا زيد قائم يناقضه
زيد ليس بقائم مجملة لانا نقول الاجمال والتفصيل من الامور الاضافية
فكونه شئ مجمل بالنسبة الى شئ لا ينافى كونه مفصلا بالنسبة الى شئ
اخر الا يرى ان قولهم زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم فى تأويل ان هذه
القضية مناقضة لتلك القضية فمجموع اجزاء القضية فيه ملحوظة اجمالا
بعنوان القضية بخلاف الشمس طالعة فان الموضوع والمحمول فيها
ملحوظان تفصيلا ومن البين ان النسبة الملحوظة بين امرين مفصلين
مفصلة بالنسبة الى النسبة الملحوظة بين امرين مجملين وان كانتا مجملة
بالقياس الى العبارة المفصلة ضرورة ان وقوع النسبة كما يحتمل ان يكون
مضمونا للمركب الخبرى يحتمل ان يكون مضمونا للمركب التوصيفى والعبارة
المفصلة ترفع الاحتمالات السابقة مع ان وقوع النسبة فى القضية الموجبة
مثلا ليس ملحوظا بعنوان وقوع النسبة والا لم يكن معنى حرفيا بل اسميا

بل



بل ملحوظ تبعا للطرفين مرآة لملاحظتهما فهو مجمل بالنسبة الى العبارة
المفصلة بمرتبتين قطعا قوله اذا فصل صار ان النسبة واقعة آه لا يخفى
ان النسبة التى وقعت موضوعا فى العبارة المفصلة عبارة عن الاتحاد
فى الموجبة والسالبة لا عن الاتحاد فى الموجبة واللا اتحاد فى السالبة والا
لكان الحكم فى السالبة بمقتضى قوله او ليست بواقعة بان الاتحاد ليس
بواقع فى نفس الامر وهو بط ضرورة واذا كانت عبارة عن الاتحاد
فى الموجبة والسالبة كانت نسبة مشتركة بينهما وهى النسبة بين بين
فلذا صرح فيما بعد ان العبارة المفصلة دالة على النسبتين فعلى هذا لا يكون
تلك العبارة تفصيلا لمتعلق التصديق على مذهب القدماء وانما يكون
تفصيلا له على مذهب المتأخرين القائلين بالنسبتين مع انه يصرح بعد
بان المص اختار مذهب القدماء فكلامه ههنا لا يخلو عن اضطراب
بل الصواب ههنا ان يقول اذا فصل صار ان المحمول متحد او ليس بمتحد
وهذا اشكال قوى اورده بعضهم على المولى الخيالى فى مثل هذا المقام وتحير
فى دفعه الافاضل الاعلام وستعرف تحقيق الامر بعون الملك العلام قوله
احديهما النسبة الحكمية الثبوتية آه وهى الاتحاد فى الحملية والاتصال
فى الشرطية المتصلة والانفصال فى المنفصلة وانما سميت حكمية
لانها متصفة بالحكم بمعنى الوقوع او اللا وقوع اذ الحكم قد يطلق عليهما
كما يطلق على الادراك الاذعانى المتعلق بهما فيكون من نسبة الموصوف
الى صفة ضرورة ان وقوع النسبة سواء فسر بمطابقتها للواقع كما
فسره الشريف او بثبوتها وحصولها فى الواقع صفة لها كما ان نفس تلك
النسبة اعنى الاتحاد والاتصال والانفصال صفة للمحكوم به وكذا عدم
وقوع النسبة صفة لها ولك ان تجعلها منسوبة الى الحكم بمعنى الاذعان
نسبة المتعلق الى المتعلق وانما سميت ثبوتية لانها امر ثبوتى وجودى
لا عدمى حيث لم يكن عبارة عن العدم كاللاوقوع وخصت بالثبوتية
مع ان الوقوع ايضا امر ثبوتى لانها امر ثبوتى دائما اى فى الموجبة والسالبة

مشتركة بينهما ولذا سميت بالنسبة بين بين كما سميت بمورد الايجاب والسلب لان الايجاب والسلب اعنى الوقوع واللاوقوع انما يردان عليها وبالنسبة التقييدية لانها مأخوذة على وجه يكون مضمونا للمركب التقييدى فى قولنا قيام زيد ولذا لم يكن قابلا للاذعان به قوله والاخرى وقوع تلك النسبة اولا وقوعها اى مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها على ما فسره الشريف بهما كما قدمنا ولا يتوجه عليه لزوم ان يكون كل موجبة صادقة وكل سالبة كاذبة بناء على ان الصدق عند الجمهور مفسر بمطابقة الحكم للواقع ايضا لان المطابقة التى كانت جزء من القضية هى المطابقة للواقع فى زعم الحاكم والمطابقة المأخوذة فى مفهوم الصدق هى المطابقة بحسب نفس الامر نعم يتجه عليه ان الظ ان يفسر بالحصول وعدم الحصول ولا داعى للعدول عن هذا الظ وسيشير اليه فى بحث الرابطة ويمكن دفعه بان العدول للتنبيه على ان ما هو من اجزاء القضية هى النسبة الذهنية الموصوفة بالمطابقة او اللامطابقة لان النسبة الخارجية التى تطابقها تلك النسبة الذهنية ولا تطابقها تأمل قوله فيكون اجزاء القضية عندهم اى عند المتأخرين اربعة بالذات الاول المحكوم عليه وهو الموضوع فى الحملية والمقدم فى الشرطية والثانى المحكوم به وهو المحمول فى الحملية والتالى فى الشرطية والثالث النسبة الحكمية الثبوتية وهى الاتحاد والاتصال والانفصال كما عرفت والرابع وقوع تلك النسبة فى الموجبة اولا وقوعها فى السالبة ويسمى الرابع عندهم بالنسبة التامة الخبرية كما يسمى بالحكم ويتعلق بكل من هذه الاربعة ادراك ولا يتعلق الاذعان الا بالرابع ولا يتعلق التصور الا بالثلثة الاول وكما يسمى الاذعان عندهم بالتصديق والحكم يسمى بالايجاب والايقاع فى الموجبة وبالسلب والانتزاع فى السالبة قوله بل بين طرفيها عطف على قوله لبس بين طرفى القضية آه يعنى لبس الامر كما ذهب اليه المتأخرون بل الامر كما ذهب اليه المقدمون من ان بين طرفيها





نسبة واحدة هى قائمة بالمحكوم به وهى اتحاد المحمول مع الموضوع فى الموجبة وعدم اتحاده معه فى السالبة والاتحاد فى نفسه قابل لان يتعلق به الاذعان ولان يتوجه اليه النفى والاثبات فيما اذا كان ملحوظا تبعا مرآة لملاحظة طرفيه وان لم يكن صالحا فيما اذا كان ملحوظا قصدا كما فى قولنا يتحد المحمول مع الموضوع اذ لا يتوجه الاثبات فيه الا بثبوت الاتحاد المذكور وكذا لا يتوجه النفى والاثبات الى نفس الثبوت الا اذا كان معنا حرفيا ملحوظا تبعا مرآة لملاحظة الطرفين نعم يستحيل تعلق الاذعان بالاتحاد مع قطع النظر عن وصف وقوعه ضرورة ان تعلقه به لبس مع قطع النظر عن تحققه فى الواقع لكنه لا يوجب ان يكون متعلق الاذعان هو نفس وقوعه والا لوجب ان يكون متعلقة فى السالبة هو وقوع الاتحاد ضرورة ان تعلق الاذعان بذلك السلب ايضا لبس مع قطع النظر عن تحقق ذلك السلب فى الواقع بل الحق ان الاذعان يتعلق بنفس الاتحاد باعتبار وقوعه الخارج عن مفهوم القضية ايضا وبهذا الاعتبار عرف بعضهم التصديق بادراك وقوع النسبة على ان يكون النسبة فى كلامه اعم من النسبة الايجابية والسلبية اعنى الاتحاد واللااتحاد وسيشير اليه الش المحقق فى بحث الرابطة الى ما حققنا حيث يقول بعد نقل كلام الشيخ وهو مصرح بان اجزاء القضية المعقولة ثلثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الثالثة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عندهم بتصور نسبة هى مورد الايجاب والسلب فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين وقال المحشى هناك تحقيق الكلام فى هذا المقام ان النزاع بين الفريقين لبس فى مجرد اثبات النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل فى امر آخر ايضا هو معنى النسبة التى يتعلق بها الادراك الحكمى وهو الوقوع واللاوقوع فانهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فمعنى قولك زيد قائم ان مفهوم

القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأى المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهى عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما المطابقة لما فى نفس الامر وعدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما فى نفس الامر ومعنى الثانى انه ليس بمطابق له وانت اذا تأملت وراجعت الى وجدانك علمت انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الا نسبة واحدة هى نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه وعدم اتحاده معه وجه الاذعان لا اظنك فى مرية من ذلك انتهى ولذا قال فى الحاشية ههنا فيه اشارة الى انه ليس المراد من الوقوع واللاوقوع عند المتقدمين وقوع النسبة ولاوقوعها بل المراد بهما وقوع المحمول على الموضوع اولاوقوعه عليه تدبر انتهى ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلانه على تقدير ان لا يكون معنى الوقوع او اللاوقوع عند المتقدمين وقوع النسبة اولاوقوعها يتوجه على المحشى الاشكال القوى الذى قدمناه من ان العبارة المفصلة لا تصير تفصيلا للامر الاجمالى الذى يتعلق به الاذعان على مذهب المتقدمين وانما يكون تفصيلا له على مذهب المتأخرين ضرورة انها انما يكون تفصيلا للامر الاجمالى الذى هو صفة النسبة بين بين لا لما هو صفة للمحمول فلا يندفع عنه بان يقال مراده هناك بل امر اجمالى اذا فصل صار معنى مفصلا يعتبر عنه المتأخرون بقولهم ان النسبة واقعة اوليست بواقعة لان ما عبر عنه المتأخرون بهذه العبارة المفصلة هو الامر الاجمالى الذى هو صفة النسبة لا صفة المحمول اللهم الا ان يكون تفصيلا لما عند المتقدمين بتفصيل لازمه فان وقوع المحمول على الموضوع فى الواقع يستلزم مطابقة اتحاده معه للواقع ولاوقوعه عليه يستلزم عدم مطابقته له ولا يخفى ما فيه ولعله وجه التدبر فى آخر الحاشية المنقولة ووجه النهى عن الغفلة فى آخر هذا القول واما ثانيا فلان اعتبار القدماء عدم الاتحاد فى السالبة دون اعتبار وجود الاتحاد





فى الموجبة تحكم ظ بل الظ انهم اعتبروا وجوده فى الموجبة وعدمه فى السالبة ووجود الاتحاد وعدمه فى الواقع هما بعينهما بمعنى وقوع النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر اذ الوقوع والحصول والثبوت الفاظ مترادفة واللاوجود عبارة عن العدم فالحق ان الوقوع واللاوقوع فى كلام القدماء بالمعنى المتبادر وانهما صفتان للنسبة بين بين وانهم لم ينكر النسبة بين بين كما قال بعض الافاضل لا يتوقف الحكم على تصور نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانما انكروا كون تلك النسبة الاخرى من اجزاء القضية بل الجزء عندهم هو وقوع تلك النسبة اولا وقوعها على ان يكون التقييد بالنسبة داخلا والقيد خارجا عن مفهوم القضية ولا يلزم من توقف الحكم على تصورها ان يكون جزء من القضية والا لكان اطراف الاعراض النسبية التى وقعت موضوعات او محمولات للقضايا من اجزاء تلك القضايا ضرورة ان تصور تلك الاعراض تتوقف على تصور اطرافها فيلزم ان يكون الضارب والمضروب من اجزاء قولنا الضرب من مقولة الفعل وان يكون الفوق والتحت من اجزاء قولنا زيد قائم على ان القيام من مقولة الوضع العارضة للشئ بالنسبة الى اجزائه والى الامور الخارجية عنه فالقيام عرضى نسبى انما يعرضه بالقياس الى ما يلى رأسه جانب الفوق ورجلاه جانب التحت اذ المنتكس لا يسمى قائما وامثالهم كثيرة جدا وكون تلك الاطراف من اجزاء هذه القضايا قطعى البطلان فعلى هذا لا اشكال فى ان العبارة المفصلة تصير تفصيلا للامر الاجمالى الذى يتعلق به الاذعان عند القدماء فلذا عرف كثير من المحققين كالمولى الخيالى والعلامة الرازى التصديق على المذهب المختار الذى هو مذهب القدماء بتلك العبارة المفصلة مع وجوب حمل التعريفات على معانيها المتبادرة وما ذكره المحشى فيما بعد من انها دالة على النسبتين ان اراد به انها دالة على جزئية النسبتين من القضية فظ المنع وان اراد به انها دالة عليهما مطلقا اعم من ان يكونا

جزئيين اولا فسلم لكنه لايقدح فى تعريف التصديق على مذهب القدماء بها لجواز ان يكون التقييد بالنسبة بين بين داخلا والقيد الذى هو نفس تلك النسبة خارجا فى الاجمال والتفصيل وهو ظ وبهذا يختل الاشارة الى تحقيق الامر الثانى والعدول عن تلك العبارة المفصلة الى العبارة الدالة على النسبة الواحدة انما يكون بتضمن الاشارة الى تحققه لو كان العبارة المفصلة دالة على جزئية النسبتين معا من القضية وقد عرفت ان تلك الدلالة ظاهرة المنع وبهذا البيان اختل ماذكره بعض الافاضل من ان النزاع بين القدماء والمتأخرين لفظى هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ولعله مقبول عند الافاضل الكرام قوله مثل كما هو مختار المتقدمين انما قال مثلا لما اشرنا آنفا من ان اتحاد المحمول مع الموضوع اوعدم اتحاده معه هو جزء الحملية واما جزء الشرطية فهو اتصال التالى للمقدم وانفصاله عنه اولا اتصاله ولا انفصاله ولان من الحمليات ما يحكم فيه بثبوت مفهوم لمفهوم اولا ثبوتها لا باتحاد واللا بالاتحاد كما فى الجمل الفعلية نحو قام زيد ولم يقم عمرو فان الحكم فيهما بثبوت القيام ولا ثبوته لا باتحاد القيام مع الموضوع وبلا اتحاده معه وتأويلهما بزيد قائم وعمرو ليس بقائم تكلف لا يدعوا اليه داع ولذا فسر المص الحملية فيما يأتى بالقضية الحاكمة بالثبوت واللاثبوت لا بالاتحاد واللااتحاد فيكون اجزاء القضية عندهم ثلثة بالذات وان كانت اربعة بالاعتبار المحكوم عليه والمحكوم به ومتعلق الاذعان وهو النسبة التامة الخبرية وتسمى نسبة حكمية عندهم لكونها متعلق الحكم بمعنى الاذعان وتسمى حكماء وقوعا فى الموجبة اولا وقوعا فى السالبة وكما يتعلق بها التصديق والاذعان يتعلق بها التصور كتعلقه طرفيها فهى باعتبار كونها متعلق الاذعان غيرها باعتبار كونها متعلق التصور ولذا صارت اجزاء القضية عندهم ثلثة بالذات واربعة بالاعتبار قوله وهو الحق عند المحققين بشهادة الوجدان على ان النسبة الحاصلة فى صورة الشك هى بعينها النسبة الحاصلة فى الاذعان بعد





زوال بالشك لبداهة ان الحاصل عند الشك هى الوقوع واللاوقوع والاذعان انما يتعلق باحدهما لا بغيرهما فالمصدق بهما عين المتصورة قبل هذا هو المستفاد من كلام الشريف المحقق واعلم ان حاصل استدلال المتأخرين على مذهبهم على ما سيشير اليه الش فى بحث الرابطة هو ان النسبة مع طرفيها مدركة فى صورة الشك بداهة وان حصول الاذعان بعد الشك بطريق انضمامه الى الادراكات الثلثة الموجودة عند الشك لا بطريق زوال ادراك بدون الاذعان وحصول الاذعان بدله بشهادة الوجدان ايضا فلابد من مدرك اخر غير المدرك الثلثة عند الشك والا لتحقق العلم الاذعانى بدون المعلوم وهو مح واورد عليهم الش من طرف القدماء انا لانم ان حصول الاذعان بطريق الانضمام لا بطريق البداية كيف والمدرك فى صورتى الشك والاذعان شئ واحد هو الوقوع او اللاوقوع هذا اورد عليهم المحشى هناك ان ظاهر دليلهم هذا يقتضى ان الشك هو تصور الطرفين والنسبة بين بين بشرط انتفاء الحكم وارتفاعه بانضمامه الى تلك التصورات وهذا ليس بصحيح لان حقيقة الشك هى التردد بين طرفى النقيض وهما الوقوع واللاوقوع لا لمجرد النسبة مع طرفيها فلا يتصور الشك فى نفسها بل فى وقوعها ولا وقوعها وح يلزمهم ان يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق ويكون ارتفاعه بزوال ادراك وحدوث ادراك اخر بدله فلعلهم وقعوا فيما هربوا انتهى اقول وجود طرفى النقيض فى الذهن فى صورة الشك مما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل فضلا عن الافاضل فلابد من حمل كلامهم على الوجه الصحيح ارادوا ان التصديق لا يتعلق بالضرورة باحد طرفى النسبة اعنى الوقوع واللاوقوع مالم يتشخص ذلك الطرف عند العقل بحس اووجدان اودليل فالحاصل فى الذهن عند الشك من الوقوع او اللاوقوع صورتان كليتان لا مشخصتان وعند التصديق والاذعان صورة مشخصة من احدهما فلا يكون الوقوع او اللاوقوع المدرك فى صورة الشك عين

المدرك بالادراك الاذعانی بل وجهه كما لم يكن عنوان الانسان عين زيد بل وجهه ولما لم يكن العلم بالوجه علما بذی الوجه فی التحقیق لماسبق فكما لم يكن تصور زيد بعنوان الانسان على وجه كلی علما بذلك بزيد حقيقة بل بذلك العنوان كذلك لم يكن تصور الوقوع واللاوقوع على وجه كلیّ فی صورة الشك لم يكن علما حقيقة بالوقوع او اللاوقوع المشخص المصدق به فلا اشكال فی قولهم ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وبالعكس ولا يقتضی كلامهم خلو الذهن عن طرفی النقيض فی صورة الشك لانهم ادرجوا تصور الوقوع واللاوقوع على الوجه الكلی فی تصور ثانيهما النسبة بين بين لانها تصور على ثلثة انحاء احدها تصورها من حيث هی هی مع قطع النظر عن وقوعها ولا وقوعها وثانيها من حيث وقوعها الكلی وثالثها تصورها من حيث لاوقوعها الكلی فعلى هذا انقلب الاعتراض على طرف القدماء بانهم ان ارادوا ان الوجدان الصادق يشهد بان المدرك فی صورة التصديق هو عين المدرك فی صورة الشك بحيث لا يختلفان بالكلية والجزئية فذلك ظاهر المنع لما قدمنا وان ارادوا ذاتهما واحد وان اختلفا بالكلية والجزئية والابهام والتعيين فسلم لكن بهذا القدر لا ينقدح مذهب المتأخرين ولا يصح الحكم بان التصور والتصديق لا يتعلقان حقيقة بشیء واحد بعينه لجواز ان يتعلق التصديق بذاته والتصور بوجهه لا بذاته بناء على ما هو التحقيق والقدماء ايضا يحتاجون الى مثله فی دفع الاعتراض القوی على مذهبهم وهو ان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام فی انها موجودة فی نفس الامر كما سيصرح به الش وقد بسط فی حاشية التجريد واشار اليه الامام الرازی على ما فی المواقف حيث قال جميع ما نتصوره فله وجود غائب عنا اما قائمة بذواتها كما زعمه افلاطون او مرتسمة فی العقل الفعال كما يقول به جمهور الحكماء فلو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم تحقق كل نسبة مصدق بها فی نفس الامر فيلزم ان يكون جميع القضايا ولو متنافية

صادقة



صادقة وذلك ضروری البطلان اذ لا يندفع ذلك الا بان المتصور من تلك النسبة وجوهها الكلية والمصدق بها ذاتها ولا بأس فی تحقيق الوجه الكلی فی الواقع فی ضمن الوجود الذهنی مع امتناع فرده فی الخارج فانظر فی هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ففی العدول عن تلك العبارة الدالة آه اقول فيه بحث اما اولا فلما عرفت من انها انما تدل على توقف الحكم على ملاحظة النسبتين لا على كونهما جزئيين من القضية والاشارة بالعدول عنها الى وحدة النسبة انما يحصل بالثانی لا بالاول واما ثانيا فلان عبارة المص لا يدل على وحدة النسبة لكونها معرفة بلام التعريف وانما تدل عليها لو كانت منكرة وذلك لما قالوا ان اللام انما تدخل على اسماء الاجناس بعد تجردها عن معنى الوحدة واذا عرفوا المحدودات بلام الجنس الواحد والمتعدد من افرادها فالاولى ان يقول الى العبارة المشيرة الى نسبة واحدة بناء على ان صيغة المفرد لا تخلوا عن الاشارة الى الواحدة وان لم تدل عليها ولك ان تحمل قوله فلا تغفل على الاشارة الى هذا قال الش سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا ای للنسبة التامة الخبرية ولا للنسبة التقييدية والانشائية واشار الى ان فی كلام المص فی جانب التصديق قيدين احدهما قيد النسبة والاخر قيد الاذعان بناء على ان مآله ان كان ادراكا للنسبة على سبيل الاذعان فباعتبار تسلط النفی ههنا على كل قيد يحصل قسم للتصور فالقسم المستفاد من تسلطه على قيد النسبة هو الادراك الغير المتعلق بشیء من النسب والمستفاد من تسلطه على قيد الاذعان هو الادراك المتعلق بشیء من النسب لا على سبيل الاذعان ولعله قصد به الاشارة الى دفع توهم استدراك قيد النسبة فی كلام المص بناء على ان الاذعان لا يتعلق الا بالنسبة فالاليق بهذا المختصر حذفها وحاصل الدفع انه اطناب لفائدة هی الاشارة الى قسمی التصور ولك ان تجعل الفائدة هی الاشارة الى تحقيق امرين ذكرهما المحشی انفا ثم انه حمل النسبة فی كلام المص على

قوله والا تصور سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا كتصور الاطراف او ادراكا لها لا على وجه الاذعان

مطلق النسبة لا على النسبة التامة الخبرية التى لا يتعلق الاذعان الا بها بشهادة انه جعل القسم الثانى قسمين احدهما الادراك المتعلق بالنسبة الغير القابلة للاذعان وثانيهما الادراك المتعلق بالنسبة القابلة له بدون الاذعان بالفعل وتقسيم القسم الثانى اليهما انما يصح على تقدير تعميم النسبة لا على تقدير تخصيصها بالتامة الخبرية بل يجب ح تقسيم القسم الاول الى الادراك المتعلق بغير النسبة والى الادراك المتعلق بالنسبة الغير التامة الخبرية من التقييدية والانشائية ولعل ذلك الحمل لانه لا داعى الى تخصيصها وصرفها عن ظاهرها اذ لا بأس فى ان يقال ان كان اذعانا لجنس النسبة وان تعلقه بها فى ضمن بعضها انواعها ثم ان نسب المركبات التقييدية كالنسبة الاضافية والتوصيفية ونسب الافعال الى غير فواعلها من المتعلقات ونسب المصادر المقطوعة من اضافة وجميع انواع شبهة الى فواعلها وسائر معمولاتها كلها غير قابلة للاذعان لعدم كونها تامة خبرية واما ما ذكره بعض اهل النظر من ان المنع قد يتوجه الى قيود الكلام كمنع علم زيد فى قولنا جائنى زيد العالم فهو لبس لاجل ان المركبات التقييدية قابلة للمطابقة والتصديق والتكذيب بل لاجل انها قد تتضمن النسبة الخبرية بواسطة خصوص المادة ككون الحكم بالمجئ فى المثال المذكور ايجابا يتوقف صدقه على وجود الموضوع المقيد بقيد العلم وكذا النسبة الانشائية طلبية كانت اوغيرها لانها ليست تامة خبرية مشتملة على حكاية امر فى الواقع بل هى فى نفس الامر عبارة عن ايجاد شئ فى الحال كالايجاد البيع فى قولهم بعت وكايجاد اظهار التحسر فى قول امرأة عمران وكايجاد الطلب والتعجب وانشائهما فى قولهم اضرب وما اضربه لا حكاية امر وقع فى الماضى او يقع فى الحال والاستقبال وافادته للمخاطب فى ان تضمنت تلك الحكاية فى المواضع كما فى قوله عم تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم حيث اريد به تعليل ما تضمنه الامر بالتعليم والتعلم من لياقتهما





هذا تفصيل ما نقل عنه فى الحاشية بقى ان للتقسيم الثانى الذى قسمه الى قسمين قسما ثالثا وهو الادراك المتعلق بالنسبة القابلة للاذعان وحصل الاذعان بها بالفعل لكن لم تؤخذ تلك النسبة فى الكلام على وجه الاذعان كتصور طرفى الشرطية فى قولنا ان كان الاربعة زوجا لم يكن فردا قوله اراد بيان حاصل المعنى آه تلخيص كلامه ان الاقتسام جاء فى اللغة بمعنى مطلق التقسيم كما فى الاساس حيث قال قسم الشئ واقتسمه بمعنى وجاء بمعنى التقسيم المقارن لاخذ القسم من المقسوم كالتقاسم ولا وجه لحمله على الاول ههنا بان يقال المراد انهما يقسمان الضرورة والاكتساب بان يكونا قيدين للضرورة والاكتساب اى ضرورى التصور وضرورى التصديق ومكتسب التصور ومكتسب التصديق لان الكلام على هذا يكون عبارة عن تقسيم كل من الضرورى والمكتسب الى القسمين مع ان غرض المص ههنا تقسيم كل من التصور والتصديق الى الضرورى والمكتسب فلابد من حمله على المعنى الثانى المحصل لهذا الغرض والش حمله عليه لكنه لم يفسره بمنطوقه بل بحاصله ولازمه اذ لما كان الاقتسام بمعنى التقسيم المقارن للاخذ فمنطوقه انهما يقسمان الضرورة بينهما ويلزمه ان يأخذ كل منهما قسمان من كل من الضرورة والاكتساب بناء على ان قيد الاخذ خارج لازم لذلك المعنى وقوله ياخذ من كل واحد منهما تعريض للش بان الاولى ان يأخذ كلمة كل ههنا ايضا ليكون اشارة الى ان عطف الاكتساب على الضرورة بعد الربط وليندفع به دفع توهم ان يقتسما مجموع الضرورة والاكتساب بان يأخذ احدهما الضرورة والاخر الاكتساب توهما مبنيا على توهم ملاحظة العطف قبل الربط ولابد فى مقام التفسير ان يدفع امثال هذه الاوهام قوله وليس المراد آه ابطال لما توهمه بعضهم من ان تفسير الش بالمنطق بناء على حمل صيغة الافتعال فى الاقتسام على معنى الاتخاذ بمعنى اخذ القسم كما فى الاختباز بمعنى اخذ الخبز ودفع لما اورده الفاضل العصام على الش بناء على توهم هذا الحمل حيث قال وقيل معنى

يقتسمان يأخذ كل منهما قسما من الضرورة والمكتسب ونعم التوجيه لوساعده اللغة ولم نجده فی کتب اللغة وان كان الافتعال يجیٔ للاتخاذ انتهى وفيه تعريض لذلك الفاضل بان عدم مساعدة اللغة ينبغی ان يجعل دليلا على كون تفسير الش بالحاصل لا بالمنطوق لا على عدم صحة ذلك التفسير اذ لابدّ من توجيه كلام العاقل بقدر الامكان فاظنك بالس المحقق قوله اذ اللغة لاتساعده فی الاقتسام ولابد من مساعدتها فی كل مادة لان مجیٔ صيغ الافعال للاتخاذ وامثاله سماعی لاقياسی ولذا قال فی الحاشية اذ لم يسمع من العرب الاقتسام بمعنى اخذ القسم والاختبار بمعنى اخذ الخبز وان سمع ان الافتعال يجیٔ للاتخاذ انتهى فاتوهمه بعضهم من انه لاحاجة الى حمل تفسير الش على التفسير بالحاصل لمجیٔ الافتعال للاتخاذ كما فی قولهم اشتوى اللحم ای اخذه شواء لنفسه واطبخه ای اخذه طبيخا لنفسه وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد ان مجيئه للاتخاذ قياسی فظاهر الفساد وان اراد ان صيغة الافتعال فی مادة الاقتسام بخصوصها جائت فی اللغة بمعنى الاتخاذ فعليه البيان كيف ولم يوجد ذلك واما ثانيا فلوسلمنا مجيئه فی هذه المادة فهو غير صحيح فی كلام المص لان افتعال المتعدی بنفسه الى المفعول به انما يجیٔ للاتخاذ بمعنى اخذ مفعوله وجعله موصوفا باصله ومندرجا فيه لا بمعنى اخذ قطعة من مفعوله وجعلها موصوفة باصله الا يرى ان قولهم اشتوى اللحم واطبخه ليس بمعنى جعل بعض ذلك اللحم شواء وطبيخا فلوحمل الافتعال ههنا على الاتخاذ المعتبر عند اهل اللغة كان المعنى ان كلا منهما يأخذ مطلق الضروری ويجعله قسما لنفسه وكذا يأخذ مطلق المكتسب ويجعله قسما لنفسه وهذا المعنى باطل قطعا لان مطلق الضروری شامل للتصور والتصديق فلو كان قسما للتصور مثلا يلزم كون التصديق قسما من التصور لان قسم القسم قسم وكذا لو كان قسما للتصديق ومثله يجری فی المكتسب وبالجملة لو حمل عليه لكان كل من التصور والتصديق قسما للآخر وذلك ضروری البطلان نعم لو تعدى الاقتسام





فی كلام المص بالضرورة والاكتساب بكلمة من التبعيضية بان يقال ويقتسمان من الضرورة والاكتساب لامكن حمله على معنى انهما يأخذان منهما على نحو قولهم نقتبس من نوره او علمه بمعنى يأخذ قبسا من نوره او علمه وهذا جلی واضح وان سوده هذا القائل بظلمات الاوهام قوله ولا فی الاختباز اذ لم يجیٔ فی اللغة بمعنى اخذ الخبز وانما جاء بمعنى عمل الخبز لنفسه يقال اختبز الخبز ای خبزه لنفسه على ما فی الصحاح والقاموس واعترض عليه بان المص صرح بمجیٔ الاتخاذ فی مادة الاختباز فی شرح تصريف الزنجانی وفيه ايضا نظر اما اولا فلان تصريح المص به فی مقام التمثيل الذی يكفيه مجرد الغرض لا يقتضی مجيئه فی اللغة مع ان عدم مساعدة اللغة يتوجه على المص ايضا واما ثانيا فلوسلم ذلك فانكره المحشی معنى اخذ الخبز لا معنى الاتخاذ المعتبر عند القرينة فی مثل قولهم اختبز الدقيق بمعنى جعله خبزا لنفسه وبين المعنيين فرق واضح اذ لو كان الاختباز يجیٔ بمعنى الخبز مطلقا لصح ان يقال اختبزت من الخباز بمعنى اخذت الخبز منه ولم يساعده اللغة لا يقال مراد القائل ايضا من اخذ الخبز هو الاتخاذ المعتبر عند العربية لانا نقول فعلى هذا لا يصح ان يكون قوله لم يرد كالاختباز تنظيرا لما اراده من الاقتسام لانه لم يرد من اقتسامهما كلا من الضرورة والاكتساب ان يجعلا كلا من مطلق الضروری ومطلق الكسبی قسما لنفسهما لما عرفت ان ارادة ذلك المعنى فاسد مستلزم لكون كل من التصور والتصديق قسما للآخر بل اراد انهما يأخذان قسما من اقسام كل من الضروری والكسبی فلا يكون هذا القول تنظيرا له اذا اريد به معنى الاتخاذ المعتبر عندهم بل اراد به اخذ الخبز كما لا يخفى قوله يحتمل ان يكونا ضرورة التصور آه وما توهمه بعضهم من ان الش انما لم يلتفت الى هذا الاحتمال لعدم صحته بناء على ان الاكتساب بالنظر صفة الشخص الكاسب لا صفة العلم المكتسب فلا يمكن اخذ التصور والتصديق قسما منه لامتناع اتصاف الشیٔ بصفة غيره بخلاف الضروری والمكتسب

فتوهم فاسد لان الاكتساب بالنظر انما يكون صفة للعلم المكتسب اذا حمل
على المصدر المبنى للفاعل واما اذا حمل على المبنى للمفعول بمعنى الكون
مكتسبا على نحو ماذكره المص فى شرح التلخيص من ان التقييد بمعنى كون
الكلام معقدا على ان يكون من المصدر المبنى للمفعول فلاشك فى كونه
وصفا قائما بالعلم المكتسب نعم يتجه على المحشى ان كون الاكتساب ح
بالمعنى الظ انما يصح على القول بان المصادر مشتركة بين المعنى المصدرى
وبين الحاصل بالمصدرى اعنى الهيئة الحاصلة للفاعل بسبب المعنى
المصدرى والهيئة الحاصلة للمفعول بسببه لاعلى القول بانهما حقيقة
فى الاول ومجاز فى الثانى كما حققه بعض المحققين لان حمل الاكتساب على
معنى المكتسب كما فعله الش مجازا ايضا من قبيل ذكر الشرط وارادة
المشروط كما حققه المولى خسرو فى المرأة وليس احد المجازين اظهر
من الاخر اللهم الا ان يقال استعمال المصدر فى الحاصل بالمصدر
شايع كثير ولذا ظن بعضهم انه حقيقة فيه ايضا بخلاف استعماله
فى معنى المفعول فهو اظهر منه وان كانا مجازين ومراده انه ظاهر بالنسبة
الى حمله على معنى المفعول لانه ظ من لفظ الاكتساب فى نفسه على ان مجرد
كون الضرورة بمعناها الظ الحقيقى كاف فيما قصده من ترجيح الاحتمال
الاول لان فى الاحتمال الثانى صرف كلا اللفظين اعنى الضرورة
والاكتساب عن ظاهرها ومن البين ان الاحتمال الذى يكفيه صرف
احدهما اظهر من ان يحتاج الى صرفهما ولعله للاشارة اليه فصل
القسمين المأخوذين من الاكتساب بقوله وكذا الكلام آه قوله ويحتمل
ان يكونا ضرورى التصور آه اى الخصتين من مفهوم الضرورى
العارضتين لهما فيكون اضافة الضرورى الى كل من التصور والتصديق
لامية ويمكن ان يراد بمجموع العارض والمعروض اعنى الضرورى
من جنس التصور والتصديق على ان يكون الاضافة بيانية اذ كما ان كلا
من الخصتين العارضتين قسم من الضرورى كذلك مجموع العارض

والمعروض



والمعروض قسم منه كما انه قسم من التصور والتصديق والظ من سوق
كلامه هو الاول فان الظ منه ان التصور يأخذ خصة من عارض
الضرورى فيصير مجموع العارض والمعروض قسما من التصور وكذا
التصديق كما لا يخفى قوله وعلى التقديرين يحصل المقصود الذى
هو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسم الضرورى والمكتسب
وذلك لانه قد اريد من كلام المص اولا وجود قسمين من الضرورة مثلا
معهما اما مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم السببية بناء على ان انقسام شخصين
شيئا بينهما سبب مستلزم لوجود قسم منه مع كل منهما واما استعارة
مكنية بعلاقة المشابهة حيث شبه التصور والتصديق بشخصين مقتسمين
شيئا بينهما فى وجود قسم من الشئ المقسوم معهما واثبت لهما على
على سبيل التخييل او استعارة حيث شبه حال التصور والتصديق مع
الضرورة والاكتساب بحال الشخصين المذكورين ثم جعل وجود
قسمين منهما مع كل منهما كناية عن انقسام كل منهما الى قسمى الضرورى
والكسبى بعلاقة اللزوم والى هذه العلاقة اشار المحشى بقوله اذ لاشك
ان التصور اذا اخذه وذلك لان الضرورة والاكتساب وصفان متقابلان
لايجتمعان فى شئ واحد باعتبار واحد فاذا اتصف بهما جنس التصور
دائما فى كل وقت مثلا كما يشعر به صيغة المضارع فى كلام المص فلا يمكن
اتصاف ذلك الجنس بهما باعتبار تحققه فى ضمن فرد واحد من افراده
بل يتصف بالضرورة باعتبار تحققه فى ضمن فرد وبالاكتساب باعتبار
تحققه فى ضمن فرد آخر وبهذا الاعتبار يلزمه انقسامه الى الضرورى
والكسبى لايقال ذلك اللزوم مسلم فيما اذا اخذ التصور خصتين
من الضرورى والمكتسب المحمولين عليه ضرورة انهما لاينضمان
اليه الا وصفين له لكنه غير مسلم فيما اذا اخذ قسمين من الضرورة
والاكتساب المباينين له الغير المحمولين عليه كيف ولو استلزم اخذ قسمين
مختلفين مطلقا انقسام الاخذ لانقسم كل من الشخصين المقتسمين بينهما

ذهنا بعد اقتسامهما فضة الى قسمين وهو فاسد لانا نقول لزوم انقسام
الاخذ ههنا بواسطة ان الضرورة والاكتساب لا يوجدان مع التصور
الاحال كونهما وصفين له بخلاف القسمين المأخوذين من الذهب والفضة
فانهما جوهران يقومان بذاتهما قوله مصحوبا له انما اخذه ليكون
دليلا على قوله لا محمولا عليه متحدا معه لان المتحد معه فى الوجود الخارجى
لا يكون مصحوبا له فى الخارج والمتبادر من الاقتسام بالمعنى اللغوى ان يكون
القسم المأخوذ مصحوبا له فى الخارج ولا ينكره الا الخارج عن حد
الانصاف فلا يرد عليه ان غاية المتبادر ان يكون مغايرا له بالماهية
وان اتحد فى الوجود الخارجى قوله الا ان يقال هذه المعنى انسب آه
يعنى ان ههنا تقسيمين احدهما لغوى هو تقسيم كل من الضرورى
والاكتساب بين التصور والتصديق وثانيهما اصطلاحى هو تقسيم كل
من التصور والتصديق الى قسمى الضرورى والمكتسب ومنطوق كلام
المص هو الاول ومقصوده هو الثانى بواسطة الاول كما قررنا ويحصل
هذا المق بكل من الاحتمالين لكن حمله على الاحتمال الثانى انسب
بالتقسيم الاصطلاحى المق ههنا لا لمجرد تحصيل المناسبة بين التقسيمين
فى وجود الحمل بين المقسم واقسامه لان ذلك الحمل موجود بين كل
من الضرورة والاكتساب واقسامه فتحصيل تلك المناسبة لا يقتضى
العدول عن الاحتمال الاظهر بل لان اخذهما قسما من الضرورة
والاكتساب عبارة ههنا بحسب الظ عن انضمام قسمين منهما الى كل
من التصور والتصديق قيدين له فحمل الضرورة والاكتساب على معنى
الضرورى والمكتسب هنا انسب بالتقسيم الاصطلاحى المفسر بضم
قيود متباينة او متخالفة الى المقسم ليحصل بانضمام كل قيد قسم لان ذلك
الانضمام ههنا لا يكون بطريق اضافة المقسم الى القسمين المأخوذين
بان يقال مثلا التصور اما تصور ضرورة او تصور اكتساب اذ لا يحصل له
ههنا بل بطريق توصيف المقسم بهما بان يقال التصور مثلا اما تصور

ضرورى



ضرورى واما تصور مكتسب فوجب ان يكون القيدان المأخوذان
منهما محمولين على المقسم ولك ان تقول مراده انه انسب بالتقسيم
الاصطلاحى المق المشهور هنا وهو قولهم التصور اما تصور ضرورى
واما تصور مكتسب لانه مشتمل على قيدين محمولين على المقسم وعلى كل
من التقديرين ظهر ان لا وجه له لقوله ضرورة ان الحمل معتبر آه اذ لم يكن
الانسبية لاجل ذلك بل لاجل ان القيد المنضم الى المقسم ههنا لا يكون
الا قيدا محمولا عليه اللهم الا ان يكون من قبيل وضع قيد المقسم فى موضع
القسم فقد عبر بما عبر وايضا يتجه عليه ان مجرد الانسبية لا يكون صارفا
عن حقيقة الضرورة واعلم ان تقرير السؤال بالاولوية بان يقال
ان تفسير الش حمل الكلام على خلاف الاحتمال الاظهر وكل حمل
كذا فتركه اولى وهذا الجواب من المحشى بمنع الكبرى والتوجيه الاتى
من القائل بمنع الصغرى كما تعرف قوله واما ما قيل فى توجيه كلامه
اى بحيث يندفع عنه السؤال بالاولوية كما سبق اذ لا داعى بصرف
التفسير عن ظاهره الذى هو كونه تفسير النفس الضرورة ما عدا دفع
ذلك السؤال فحاصل كلام القائل انا لا نم ان تفسير الش حمل كلام
المص على خلاف الاحتمال الاظهر وانما يكون كذلك لو كان تفسير
النفس الضرورة وهو مم لجواز ان يكون تفسير اللقسمين المأخوذين
منهما فهو منع الصغرى المذكورة على ما قدمنا قوله فليس بشئ
ابطال للسند المذكور وحاصله انه لا يجوز ان يكون تفسير اللقسمين
المأخوذين من الضرورة بمعناها الظ لانهما اما عبارة عن ضرورة
التصور وضرورة التصديق على ان يكون كلمة من تبعيضية واما عبارة
عن التصور الضرورى والتصديق الضرورى على ان يكون كلمة
من ابتدائية اى القسمين المأخوذين من جهتها وبسبب الاتصاف بها
ضرورة ان التصور مثلا اذا اتصف بوصف الضرورة يحصل له من جهة
ذلك الاتصاف قسم هو التصور الضرورى ويكون التصور آخذا له

من ذلك الوصف تشبيها للسبب بالمأخذ فى المبدأية او يكون آخذاله
من مأخذ آخر هو مفهوم الضرورى بسبب ذلك الوصف فان التصور
الضرورى كما انه قسم من مطلق التصور كذلك هو قسم من مطلق
الضرورى بسبب اتصافه بوصف الضرورة وكذا الكلام فى القسم
الحاصل للتصديق من جهة وصف الضرورة فانه يأخذه من سبب
حصوله له او يأخذه بذلك السبب من مأخذ آخر هو مطلق الضرورة
وعلى التقديرين لايصح ان يكون الضرورى تفسيرا لهما اما على تقدير
كونهما عبارة عن الضرورتين فلان الضرورى مباين لوصف
الضرورة بحسب الحمل فلايجوز تفسير احد المتباينين بالاخر واما على تقدير
كونهما عبارة عن التصور والتصديق الضروريين فلان مطلق
الضرورى اعم مطلقا من كل منهما فلوكان تفسير الواحد من هذين
القسمين اولكل منهما بخصوصه لم يكن القسم اخص من المقسم بل
اعم من وجه وهو بط اذ يجب ان يكون قسم الشئ اخص منه مطلقا
لايقال الشق الثانى من هذا الترديد فاسد اذ ليس كلام المص مشتملا
على كلمة من فعلى تقدير ابقاء الضرورة على معناها الظ يكون كلامه نصا
فى الشق الاول ولايحتمل الثانى وان احتمله كلام الش والقائل لانا نقول
انما يتوجه ذلك لوكان تفسير الش بالمنطوق وقد سبق انه بالحاصل فح
لابأس للش فى ان يقول اى يأخذ كل منهما قسما من جهة الضرورة
كما لايخفى وبهذا البيان اندفع عنه ابحاث الاول ان التصور الضرورى
مثلا انما يكون قسما مأخوذا من الضرورة بعد صرفها الى معنى الضرورى
فيقع القائل فيما هرب عنه من انه ليس تفسيرا لنفس الضرورة وصرفا
عن الاحتمال الاظهر فالصواب الاقتصار على الشق الاول الثانى
ان الاخذ يقتضى مأخذا اخر غير الاخذ اذ لايتصور اخذ شئ شيئا
من نفسه مع ان التصور الضرورى مثلا انما هو قسم للتصور الاخذ لاقسم
شئ آخر فالواجب عليه ان يعرض عنها ويتعرض لما اشار اليه آنفا





من الحصتين من عارض الضرورى بان يقول فى الشق الثانى او ضرورى
التصور وضرورى التصديق بناء على ان كلا منهما بسبب اتصافه
بالضرورة لحصل له حصة من مفهوم الضرورى العارض له وهو ظ
الثالث ان ليس مراد القائل انه تفسير لاحد القسمين بخصوصه ليلزم كون
القسم اعم من المقسم بل مراده انه تفسير لكلام القسمين المأخوذين
من جهة الضرورة معا الا يرى ان القسم المفرد المذكور فى الشرح
مأخذه كل من التصور والتصديق لامأخذه احدهما وفى كلام القائل
اشارة اليه حيث جعل الضرورى تفسيرا للقسمين مع ان المفرد لايصح
ان يكون تفسيرا المثنى وحاصل اندفاعه ان ذلك المحذور كما يلزم لكونه
تفسيرا لاحدهما بخصوصه كذلك هو لازم لكونه تفسير الكل منهما
بخصوصه نعم يتوجه عليه بحثان الاول انه يجوز ان يكون تفسير الكل
منهما بعمومه لابخصوصه وانما لايجوز ذلك لو وجب ان يكون التفسير
مساويا للمفرد وتعريفا حقيقيا له وهو مم كيف والتفاسير من قبيل التعريفات
اللفظية وتجوز بالاعم والاخص فلابأس فى كونه تفسير الكل منهما بامر
يعمهما وهو مراد القائل فلاحاجة الى جوابه الاتى بالتسامح الثانى
لاوجه لاعراضه عن احتمال الحصتين ههنا وماقيل اشار ههنا الى ان
اضافة الضرورى الى التصور والتصديق فيما سبق بيانية فليس بشئ
اذ الظ ان يكون الاضافة هناك لامية كما عرفت ولو سلم فلايدفع ماقلنا
لان كلام القائل على تقدير من الابتدائية محتمل لاحتمال الحصتين البتة
بل هو الاظهر مما ذكره فلابد من التعرض به وابطاله ولامخلص الا
بان يقال بطلان ذلك الاحتمال ايضا يظهر من بطلان الشق الثانى
ضرورة ان مطلق الضرورى اعم مطلقا من كل من الحصتين ايضا
فالاعراض للمقايسة ولم يعكس ليتمهد الجواب الاتى لان ذلك الجواب
لايصح على اختيار احتمال الحصتين لان ضرورى التصور مثلا
على الاضافة اللامية لايكون قسما للتصور بل لمطلق الضرورى

ومطلق الضروری لایکون قید النفسه بل للتصور المنقسم الی قسمیه
وللتصدیق المنقسم الی قسمیه فاذاقیل التصور اماضروری اومکتسب مثلا
کان ذلك من قبیل وضع قید المقسم فی موضع القسم مسامحة اذ المراد اما
تصور ضروری اوتصور مکتسب لئلایلزم کون القسم اعم من المقسم
فاعرف قوله والاقرب بحسب المعنی لم یرد حمل الاقتسام علی مطاوع
التقسیم کالانقسام اذلم یساعده اللغة ایضا فی الاقتسام اذلم یجیء قسمته
فاقتسم بل جاء فانقسم بل مراده حمله علیه ابتداء بطریق المجاز المرسل
من اطلاق اسم السبب علی المسبب ولما لم یحتج هذا التوجیه فی افادة المق
الاصلی ههنا وهو انقسام کل من التصور والتصدیق الی قسمیه الضروری
والمکتسب الی ارتکاب کنایة بعد ارتکاب التجوز کان اقرب من توجیه
الش المحتاج الیهما کما عرفت ولایرد علیه انه اراد ان یحمل علی الانقسام
حقیقة فلم یساعده اللغة وان اراد مجازا فکذا توجیه الش من غیر فرق
ضرورة انه قصد معنی انقسامهما مجازا ایضا واعلم ان فی الاقتسام ههنا
احتمالات احدها حمله علی التقسیم المقارن للاخذ واختاره الش وثانیهما
حمله علی مطلق التقسیم علی ان یکون الفعل معروفا علی مافی الاساس
من قسم الشیء واقتسمه بمعنی وقد عرفت انه یفید انقسام الضروری
والمکتسب لاماهو المق من انقسام التصور والتصدیق کما ذکره الفاضل
العصام وفیه ان ذلك المفاد یستلزم المق الاصلی فیجوز ان کنایة عنه
وثالثها حمله علی مطلق التقسیم علی ان یکون الفعل مجهولا کما اختاره
ذلك ههنا ورابعها ما اختاره المحشی من حمله علی معنی الانقسام
وعلی الاخیرین لابد من حمل الضرورة والاکتساب علی معنی الضروری
والکسبی ومن الحذف والایصال مع کون ذلك الحذف والایصال
سماعیا ففیما اختاره الش تکلف فی اللفظ هو التجوز فی الاقسام وتکلف
فی المعنی هو الاحتیاج الی الکنایة بعد التجوز فی الاقتسام وکذا فیما اختاره
الفاضل تکلفان فی اللفظ التجوز فی الضرورة والاکتساب والحذف





والایصال وتکلف فی المعنی ایضا لان تقسیمهما کنایة عن انقسامهما
لان اثبات الاحتیاج الی المنطق یتوقف علی هذا الانقسام لاعلی التقسیم
کیف ویتعلق قول المص بالضرورة بالاقتسام انما هو باعتبار معنی الانقسام
وفیما اختاره لاتکلف من جهة المعنی اصلا وانما التکلف فیه فی اللفظ
من ثلثة التجوز فی الاقتسام وفی اللفظ الضرورة والاکتساب والاحتیاج
الی الحذف والایصال فیحتمل ان یکون مراده التعریض علی الش
بان رعایة جانب المعنی اوفق ویحتمل ان یکون تعریضا للش والفاضل
معا بان الاقرب من بین الاحتمالات الممکنة ههنا هو ان یحمل علی معنی
الانقسام ولك ان تقول مراده هو ما اختاره الفاضل والحق ان ما اختاره
الش هو اولی من الکل لان سماع الحذف والایصال فی مفهوم الاقتسام
مم والکنایة ابلغ من التصریح قوله هذا القید غیر محتاج الیه آه
تلخیصه ان الاکتساب فی اصطلاح اهل المعقول منقول الی تحصیل العلم
بالنظر ویجب ان یکون التخاطب فی کل فن باصطلاح ذلك الفن حتی
لوحمل الاکتساب ههنا علی المعنی اللغوی کان مجازا محتاجا الی القرینة
فذکر النظر بعد الاکتساب مستغنی عنه قوله وذکره تصریحا
بما علم ضمنا آه یعنی ان ذکر تعریف النظر مما لابد منه فی اثبات الاحتیاج
الی المنطق لکنه قصد ذکره بالتمهید اولا لان ذکره بدون التمهید کان
کالانتقال الی کلام آخر من غیر مناسبة ولم یستحسنه المتأخرون وایضا
التعریف بعد التمهید تفسیر بعد الابهام وهو واقع فی النفس ولایحصل
ذلك التمهید بمجرد ذکره فی ضمن الاکتساب اذ ربما لایلتفت الی المدلولات
التضمنیة والالتزامیة بخلاف ما اذا ذکره صریحا لاسیما اذا کان فیه عدول
عن الظ لاحد الوجهین احدهما قصد التصریح بما علم ضمنا لغرض
التمهید وثانیهما حمل الاکتساب علی المعنی اللغوی لذلك الغرض ایضا
لان السامع اذا وقف علی هذا التصریح تصریح بما علم ضمنا اوان هذا
الحمل صرف اللفظ عن حقیقته وکل منهما عدول عن الظ ینساق ذهنه

الى ان ذكر النظر ههنا امر ملتزم فربما يطلب ماهية وبذلك يحصل
التمهيد المق بخلاف ما اذا لم يذكر صريحا وبالجملة انه قصد التمهيد
المتوقف على ذكره الصريح ثانيا واختلال فى ذلك الذكر لغرض التمهيد
فتوسل اليه باحد الطريقين من التصريح بما علم ضمنا والحمل ففوله
او حملا عطف على تصريحا وهما علتان لذكره صريحا وغرض التمهيد
علة للذكر الصريحى المعلل بهما لكن اللام فى تصريحا تحصيلى
وفى حملا حصولى فلا اشكل ولا تنافر كما وهم وبهذا البيان ظهر انه لا يحصل
التمهيد المذكور بان يقال والنظرى وهو ملاحظة المعقول آه على ان يعود
الضمير الى النظر المذكور فى ضمن النظرى على ان النظرى وامثاله
منقولات فى حكم الاعلام فارجاع الضمير الى جزئه كارجاعه الى عين عمرو
قوله او حملا للاكتساب على المعنى اللغوى وهو مطلق التحصيل
اى لا مقيد بقيد النظر كما فى المعنى الاصطلاحى فالاطلاق بهذا المعنى لا ينافى
تقييده بقيد اخر فلا يرد ان ائمة التفسير صرحوا فى تفسير قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت بان الكسب مطلق التحصيل والاكتساب
هو التحصيل باعمال او اهتمام ولذا فرع على النفس بانها تهم فيما
يضرهما من الشرور والمعاصى لا فيما ينفعها من الطاعة بل تتكاسل فيها
وههنا بحثان الاول ان قيد النظر على تقدير التصريح بما علم ضمنا انما
يتعلق بالاكتساب على تجريده منه فيؤل الى مطلق التحصيل فلا تقابل
بين شقى الترديد الا ان يتعلق به بطريق التوكيد او يكون التقابل بينهما
بان مطلق التحصيل اريد فى صورة التجريد بواسطة الوضع الاصطلاحى
وفى صورة الحمل بواسطة الوضع اللغوى الثانى لابد من حمله على المعنى
اللغوى اذ على تقدير معنى الاصطلاحى يكون جامدا كسائر المقولات
فلا يصح تعلق الظرف به ولذا لم يجعله المص الظرف فى قول صاحب
التلخيص الفصاحة فى المفرد ظرفا لغو بل مستقرا والجواب لا شك
ان بعض المنقولات الى المعانى المصدرية يعدونه بعد النقل الى معمولاته





بواسطة حروف الجر وبدونها ويتصرفون فيه بالاشتقاق كما فى قولهم
صليت اربعا فى المسجد والاكتساب والمكتسب من هذا القبيل
بل الفصاحة والفصيح يقال هو افصح منه فليس احتياج المص
الى الظرف المستقر لجمود الفصاحة ولا لما ذكره بعض الافاضل هنالك
من انها بمعنى ما يطلق عليه الفصاحة ههنا فلا وجه لملاحظة كونها
بمعنى الخلوص قبل اضافتها الى المفرد حتى يصح كونها ظرفا لكونها
بمعنى الخلوص انتهى لانه معترف بصحة الظرف اللغوى او تمحضت
للخلوص عن الامور المذكورة هنالك وذلك الخلوص اخص مما يطلق
عليه الفصاحة وصحة كونه ظرفا لغوا للخاص يستلزم صحة كونه ظرفا
للعام وهو ظ بل لاجل ان ظروف اللغو لا تتعلق الا بالنسبة الجزئية التى
هى ههنا ثبوت الفصاحة لفاعلها الذى تقوم هى به فلو جعل ظرفا
لغوا لها كان المعنى كون شئ فصيحا فى المفرد فيلزم احد الفسادين
اما عدم قيام الفصاحة المعرفة بالخلوص بالمفرد بل بشئ آخر ويكون المفرد
ظرفا لثبوتها لذلك الشئ كما فى قولك الصلوة فى المسجد افضل واما
ظرفية المفرد لنفسه ضرورة ان ظرف الوصف ظرف لموصوفه ولذا كان
تحيز الاعراض فى مكان معين تابعا لتحيز معروضاتها فيه فكما
ان ظرفية المسجد لثبوت الصلوة للمصلى تستلزم ظرفية لنفس المصلى فكذا
ظرفية المفرد لثبوت الفصاحة له مستلزمة لظرفيته لنفسه والكل فاسد
بخلاف الظرف المستقر فانه لما كان والا على مطلق الثبوت الاعم من الثبوت
فى نفسه ومن الثبوت لغيره اعنى النسبة الجزئية بين شيئين كما يقتضيه كون
متعلقه فعلا عاما شاملا لجميع الاشياء لم يوجب شيئا من الفسادين وانما
اوجب مطلق ثبوت الفصاحة ووجودها ومن البين انها صفة ثابتة
فى محلها هو المفرد فليتحقق مطلق الثبوت فى ضمن ثبوتها لغيرها وبالجملة
يصح اللغو والمستقر فيما لم يتحد الفاعل مع الظرف كما فى الصلوة فى المسجد
افضل ولا يصح الا المستقر فيما اذا اتحدا كالفصاحة فى المفرد والصلوة

فى زيد احسن منها فى عمروو بهذا ظهر انه لا يصح جعله ظرفا لغوا للفصاحة
ولو تمحضت لمعنى الخلوص وان قوله بالنظر ههنا يجوز ان يجعل ظرفا
مستقر اللاكتساب فيندفع الايراد بوجه آخر لا فاعل الاكتساب
هو الناظر مغاير للنظر الذى هو الظرف المجرور فاعرهذا المقام فانك لا تجده
الا فى صدور الكرام قوله لكنه غير ملايم للايجاز آه اى كل من الجوابين
غير ملايم له اذ غايته الاطناب لفائدة التمهيد والايجاز ينافى الاطناب
بل لمساوات وفيه ان الايجاز فى كل لفظ من الفاظ الرسالة غير مطلوب
لانه غير ملتزم فى القران فضلا عن سائر الكتب بل المط غلبة الايجاز
وندرة الاطناب الا ان يقال غرضه ان هذا الاطناب لفائدة لا يعتد بها فمثل
هذا الاطناب ينافى المط وفيه نظر بعد اذ لو ترك التصريح بذكر النظر وقبل
وهو ملاحظة المعقول آه على ان يعود الضمير للنظر المأخوذ فى مفهوم
الاكتساب لربما يتوهم رجوعه الى نفس الاكتساب فى بادى النظر و يفوت فائدة
التمهيد وتجريد الكلام عن مثل هذا الايهام مع تحصيل امر معتد به
كما لا يخفى قوله والا لا نتقض بهما اذ ليس لهما تحصيل علم بالنظر فلا يجد
ان من نفسهما الا بعض التصورات والتصديقات الحاصلة لهما حاصل
لهما بطريق النظر اما صاحب القوة القدسية فلان نظريات الاوساط
حدسيات عنده واما المتناهى فلعدم انتقاله من الشكل الاول البديهى
الانتاج الى نتيجته فضلا عن نتيجة غيره وليس المراد ان صاحب القوة يعلم
جميع الاشياء بلا نظر لان كنه الواجب تعالى وسائر المغيبات غير معلومة له
بل مراده ان جميع العلوم الحاصلة له ليست بطريق النظر و بعد يتجه
ان وقوعهما فى الخارج محل نظر اما صاحب القوة فلان الاستدلال بالاثار
وقع من الانبياء عليهم السلام الا ان يكون انتقالهم من تلك الاثار ايضا
بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافى الحركة الاولى وانما ينافى الحركة
الثانية كما سيجئ واما المتناهى فلانه لو لم يستدل بشئ على شئ لم يكن
مكلفا بالايمان الا ان يصح التقليد فى الايمان لكنه ليس مذهبا للكل ثم انه





لولا قول الش فى قوله تحصيل له لما احتيج الى اخراج صاحب القوة
القدسية لانه يجد فى نفسه من غير نظر ان بعض التصورات او التصديقات
حاصل للاوساط بطريق النظر و بعضه بدونه والا لم يكن جميع علومه
بديهية كما لا يخفى وانما احتاج الش الى هذه الكلية لان الغرض ههنا بيان
احتياج كل متوسط الى المنطق والمراد من الاوساط من له ملكة استحصال
المجهولات من المعلومات قوله و بعد التنزل عن هذا آه فيه اشارة الى ان
التحريرات لسابق دفع سؤال مقدر بمنع الكلية مستندا بصاحب القوة
والمتناهى وانت خبير بان التحرير السابق على هذا يكون دفعا لذلك
بتحرير الكلام بقرينة ورود السؤال وذلك غير موجه الا ان يحمل كلامه
على التسامح والمراد جعل القرينة ظهور الفساد لا نفس الفساد ويشير
اليه قوله كما هو المشهور فى التأييد نعم يتجه ان التنزل عن هذا انما يستحيل
قبل الدفع لا بعده اللهم الا ان يكون تنزلا عن احتمال الفساد واو مرجوحا
لان الدفع السابق لم يدفعه عنه قطعا بل ظنا ولذا صدره بكلمة كان المفيدة
للظن قوله على تقدير تسليمها اى تسليم البداهة اشارة الى منع بداهة
الجزئيات الاربع اما مستندا بجواز الاستدلال عليها بتلك الامثلة البديهية
بان يقال مثلا بعض التصورات تصور الحرارة بديهى و بعض التصورات
بديهى وكذا الكلام فى البواقى واما مستندا بما ذهب اليه الامام من ان جميع
التصورات بديهية فيكون بعضها نظريا غير ثابت فى نفسه فضلا عن
بداهته وان سلمها اذ للظا ان كلا من الجزئيات الاربع من قبيل قضايا قياساتها
معها تأمل قوله لا يستلزم بداهة الانقسامين آه والقول بان بداهة تلك
الجزئيات بعينها بداهة الانقسامين فاسد لان الموضوع فى قولنا التصور
منقسم الى الضرورى والبديهى مثلا طبيعة التصور ان كان جزء التقسيم
للماهية انقسام الكلى الى جزئياته او مجموع افراد التصور ان كان تقسيم الكل
الى الاجزاء والموضوع فى الجزئية بعض افراد التصور فكيف يكون الحكم
على مفهوم التصور او على مجموع افراده عين الحكم على بعض لفراده فاذا

تغاير الحكمان فيجوز الاستدلال باحدهما على الاخر ولا يلزم من بداهة مقدمات الدليل بداهة المدعى والا لانسد باب الاستدلال فلذا قال يجوز الاستدلال بها عليها ولقائل ان يقول يمكن دفعه بوجهين احدهما ان الانتقال من الجزئيات الاربع الى الانقسامين دفعى لا تدريجى والنظر المتوقف على الحركة يجب ان يكون تدريجيا فلا يكون الجزئيات المذكورة دليلا بالنسبة الى الانقسام الثانى ان اثبات الاحتياج الى المنطق انما يتوقف على ثبوت نفس تلك الجزئيات لا على ثبوت الانقسامين فلعل مراد المص والش من بداهة الانقسامين كناية عن بداهة تلك الجزئيات ولاجل احد الامرين المذكورين او كليهما اكتفى القوم باثبات الجزئيات الاربع ولعله لهذا قال فالاولى آه فتأمل واعلم ان ههنا دعويان احديهما ان كلا من التصور والتصديق منقسم الى القسمين وادعى الش بداهة هذا الدعوى وحمل قول المص بالضرورة على معنى البداهة وثانيهما ان انقسام كل منهما اليهما بديهى والش يدعى البداهة فى هذه الدعوى ولا يلزم من كون الشئ بديهيا فى نفسه كون الحكم ببداهته بديهيا كما ان كون الشئ نظريا لا يستلزم كون الحكم بنظريته نظريا وهو ظ بل ربما يدعى ان الش ادعى نظرية الدعوى الثانية واستدل عليها بان كل عاقل يجد فى نفسه هذه الجزئيات الاربع وكل من يجدها فى نفسه يكون الانقسامين بديهيا عنده واشار المحشى الى منع الصغرى مرتين دفع احدهما بتخصيص العاقل بالاوساط واتى الاخر بقوله على تقدير تسليمها والى منع كبريه ههنا فما قيل انما يرد ما اورده المحشى لو ادعى الش الضرورة فى دعويه وهى ضرورة الانقسام وذلك غير مسلم فان دعوى الضرورة لا يلزم ان يكون ضرورية ففاسد نشأ من الاشتباه بين الدعويين

قوله فالاولى ان يحمل الضرورة آه يعنى وان امكن تعميم معنى البداهة ههنا كما ذهب اليه صاحب المواقف بناء على ما قدمناه لكنه يتوجه عليه اشكال ويحتاج الى جواب والحمل على جهة القضية بمعنى الوجوب





لا يرد عليه سؤال ولا يحتاج الى جواب فيكون اولى ففيه بحث اما اولا فلان الش سيصرح بان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان ممكن وح يمكن ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديهية عند كل احد وهذا الامكان ثابت فى جميع الاوقات فلا يكون الانقسام الى قسمى الضرورى والنظرى ضروريا للتصور والتصديق فى جميع اوقات وجودهما ولا فى وقت معين او غير معين ولا بشرط عنوان الموضوع اعنى التصور والتصديق فلا يصح حملها على الضرورة المطلقة وعلى الوقتية ولا على الوصفية والجواب هذا هذا مبنى على ما سيجئ من المحشى من ان حصول تلك القوة لكل فرد غير ممكن بالامكان بحسب نفس الامر لوجود الموانع بالضرورة وان كان ممكنا بالامكان الذاتى والضرورة التى هى جهة القضية اعم من الضرورة لذات الموضوع ومن الضرورة لامر خارج فالانقسام ضرورى بهذا المعنى لمفهومى التصور والتصديق او لمجموع افرادهما ما داما موجودين فيكون القضية ههنا ضرورية مطلقة على ان الانقسام اليهما دائم لهما والدوام لا يخ عن ضرورة فى التحقيق واما ثانيا فلان فى حملها على معنى البداهة فائدة جديدة ويجئ فى تحقيق الاتى من الش لا فى حملها على معنى الوجوب فيكون تطويلا يجب حفظ هذه الرسالة المهذبة عن امثاله والجواب ان فيه فائدة مهمة هى ان الاحتياج الى المنطق فى جميع الاوقات انما يتم اذا كان الانقسام الى القسمين واجبا لكل من التصور والتصديق ما داما موجودين اذ لو امكن انفكاك الانقسام عنهما فى بعض الاوقات بان يكون جميع الافراد بديهية او نظرية لم يثبت الاحتياج المفسر بالتوقف فى جميع الاوقات ومنه يظهر فائدة الحمل على الضرورة الذاتية لا يقال يمكن استفادة الضرورة الذاتية من صيغة المضارع الدالة على الدوام فى قوله و يقتسمان ومن قول الشيخ مطلقات العلوم ضروريات لانا نقول اما استفادتهما من الصيغة فمعتبرة من المقامات الخطابية لا فى البرهانية كهذا المقام

واما استفادتها من قول الشيخ فانما تصح فى المسائل وليس الانقسامين
من المسائل العلمية وهو ظ الا ان يعم مطلقات العلوم فى كلام الشيخ
من المسائل وغيرها وفيه مافيه لكن الش لما حملها على معنى البداهة
احتاج الى استفادة الدوام وان لم يحتج الى استفادة الضرورة بناء
على ان الاحتياج عنده اعم من التوقف المفسر بان لا يمكن وجود الشئ
الا بعد وجود شئ آخر كما سيأتى فثبوت الاحتياج الى المنطق فى جميع
الاوقات لا يتوقف على ضرورة الانقسامين بل يكفيه دوامهما وايضا
يتجه عليه ان كلام المص وان دل على الدوام الذاتى بل على الضرورة
الذاتية لا يدل على ماقصده من كلام المص من ثبوت احتياج كل احد
من الاوساط الى المنطق لان غاية الدائمتين ههنا ان يكون الانقسام
الى القسمين دائما لكل من نوعى التصور والتصديق اوضروريا مادام
ذلك النوع موجودا ويجوز ان يكون دوام ذلك الانقسام لذلك النوع
باعتبار الاشخاص بان يكون جميع علوم شخص واحد من الاوساط
وحدها اومع بعض علوم شخص آخر بديهيا والاخر نظريا او بالعكس
فلا يثبت بهذا القدر احتياج كل احد منهم الى المنطق اللهم الا ان يكون
غرض الش من قوله فان كل عاقل آه بيانا لبداهة الانقسامين مع الاشارة
الى توجيه كلام المص بان مراده و ينقسمان بالنسبة الى علوم كل عاقل
الضرورة والاكتساب بقرينة ظهور ان الغرض بيان احتياج كل عاقل
الى المنطق ومن الناس من قال الموافق لما ذكره المص فى شرح العقائد
ان يحمل الضرورة ههنا على معنى اليقين وانت خبير بان قيد الضرورة
على هذا يكون تطويلا بلا فائدة ههنا لان دعوى الاحتياج الى المنطق
مطلب يقينى فيجب ان يكون دليله برهانا مركبا من مقدمات يقينية فلا فائدة
فى التوكيد ههنا بخلاف مطالب علم العقائد فانها مطالب ظنية كبحث
الامامة والتفضيل كما هو المشهور فتوكيد الحكم هناك بانه يقينى دفعا لتوهم
كونه ظنيا كبعض الاحكام الظنية المأخوذة فى ذلك العلم متضمن لفائدة





جيدة فهو موجه هناك وغير موجه ههنا على ان حمل المص الضرورة
هناك على معنى اليقين قرينة عليه كما تعرفه من يرجع الى شرح العقائد
قوله كتصور الحرارة والبرودة اى تصور الحرارة والبرودة المحسوستين
الجزئيتين اوالكليتين بوجه ما فانه بديهى وان لم يكن تصورهما بحقيقتهما
بديهيا عند كل عاقل فان حقيقة الحرارة كيفية من شانها جمع المتشابهات
وتفريق المتفارقات والبرودة كيفية من شانها العكس وقوله من غير نظر
قيد للوجدان واشارة الى ان ليس المراد من وجدان كل عاقل فى نفسه انه
يجده من غير نظر الى امر خارج من المفهوم المتصور والقضية المصدق بها
اصلا ضرورة ان من يصدق بالحدسيات يجدها مع النظر الى المقدمات
المترتبة الحاضرة عنده دفعة وبالقضايا قياساتها معها يجدها مع النظر
الى تلك القياسات الخارجة عنها ايضا بل المراد انه يجده من مجرد الامور
الموجودة فى نفسه فى تلك الحالة بلا احتياج الى ترتيب امور آخر من معلوماته
المخزونة ويحصل له بعض آخر منهما كتصور الملك والجن بانهما
اجسام لطيفة مركبة من العناصر غلب عليها النارية اوالهوائية مشكلة
باشكال مختلفة قادرة على افعال شاقة الا ان الاول نورانى والثانى ظلمانى
هذا على اختلاف بين المتكلمين واما عند الحكماء فهما النفوس المجردة
المفارقة عن الابدان والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب
لان تصورهما يحتاج الى التعريف الذى قدمناه والتصديق كذلك يحتاج
الى الاستدلال عليه بان العالم متغير وكل متغير حادث ولقائل ان يقول
ان اراد بالتصور ههنا التصور بالكنه فتصور الحرارة والبرودة ايضا
يحتاج الى نظر وتعريف كما قدمناه ايضا وان اراد التصور بوجه ما
فتصور الملك والجن ايضا لا يحتاج الى النظر ضرورة ان كل من سمع اسم
الملك والجن يحصل فى ذهنه صورة منطبقة واقلها مايطلق عليه الملك
والجن والجواب انه اراد التصور بوجه ما لكنه اراد الوجه المساوى
للامر المتصور بحيث يميزه عن جميع ماعداه والتصور بهذا الوجه قبل

النظر حاصل للحرارة والبرودة دون الملك والجن الا يرى ان الصورة الحاصلة من الملك تصدق عليه الجن و بالعكس اواراد تصور الحرارة بوجه ما وتصور الملك والجن بكنههما قوله اى اكثر منه سلامة يشير الى ان اضافة التكلف الى الاستدلال من قبيل اضافة العام الخاص كما فى قولهم شجر الاراك و يوم الاحد اى التكلف الذى هو الاستدلال والى ان كلمة من تفضيلية متعلقة بصيغة افعل التفضيل لا بمادته كما فى قولهم الانسان الاعم من زيد فان قولهم من زيد متعلق بمادة العموم لا بالصيغة والا لزم استعمال افعل التفضيل بمجموع الامرين اعنى اللام وكلمة من وهو بط كما تقرر فى النحو لو جعل كلمة من ههنا متعلقة بمادة السلامة كما فى قولهم هذا سالم من كذا لا احتيج الى تقدير من التفضيلية وهو تكلف فمن جعلها متعلقة بمادة السلامة على ان يكون اضافة التكلف الى الاستدلال اضافة لامية وحكم بكونه احتمالا ظاهرا لم يصب قوله مع زيادة مقدمات اى مع المقدمات الزائدة المستغنى عنها لرجوع الاستدلال بها الى دعوى البداهة فى المط وتلك المقدمات يرد على بعضها اعتراض وذلك البعض لزوم الدور او التسلسل و بطلان التسلسل لما ستعرف من منع اللزوم مستندا بجواز اكتساب التصديق من التصور ومنع بطلان التسلسل مستندا بجواز قدم النفس فيحتاج الى الجواب بانه مبنى على امتناع ذلك الاكتساب وحدوث النفس من حيث هى نفس بخلاف دعوى البداهة فى المطلوب لانه طريق لا يرد عليه شئ او لا يحتاج الى جواب فهو اكثر سلامة منه والاظهر ان مراد الش هو ان كلا من الطريقين وان توجه عليه سؤال وجواب الا ان الورود على دعوى البداهة اقل مما يرد على طريق الاستدلال واوضح دفعا منه فلذلك كان اسلم وهو الحق لان الامثلة الجزئية مثل تصور الحرارة والبرودة والملك والجن والتصديق بكون الكل اعظم من جزئه و بحدوث العالم شبيهات على الجزئيات الاربع وهى تنبيهات على الانقسامين فى الظ وجعلها





ادلة احتمال بعيد لا يخفى قوله ويستفاد من هذه العبارة آه يعنى ان عبارة الاسلم ينبغى ان يعدل عنها الى عبارة الصواب لان تلك العبارة يستفاد منها بحسب الظ صحة سلوك المص حين التقسيم الى كل من الطريقين مع ان تلك الصحة المستفادة فاسدة بحسب الظ وكل عبارة يستفاد منها ذلك فهو فاسد بحسب الظ فهذه العبارة فاسد بحسب الظ اما الاستفادة فلما اشار اليه من ان افعل التفضيل ظ فى اشتراك المفضل والمفضل عليه فى اصل الفعل الذى هو السلامة ههنا وسلامة كلا الطريقين عند المص وقت هذا التقسيم توجب صحة سلوكه الى كل منهما فى ذلك الوقت واما فساد المستفاد فلان المط اعنى الانقسامين اما ان يكون بديهيا عند المص فى ذلك الوقت واما ان يكون نظريا عنده وكلما كان بديهيا عنده ح لم يصح الاستدلال عليه بحسب الظ وكلما كان نظريا لم يصح دعوى البداهة بحسب الظ ينتج من الاقترانى الشرطى منفصلة حقيقية هى ان المط اما ان لا يصح استدلال المص عليه وقت التقسيم بحسب الظ واما ان لا يصح دعوى بداهة ح بحسب الظ وانما صدر الشرطيتين بقوله الظ اذ يرد عليهما انه يجوز ان يكون بديهيا عنده و يستدل عليه لكونه نظريا عند غيره و يجوز ان يكون نظريا عنده والحكم ببداهته لكونه بديهيا عند غيره كما اشار اليه فى الحاشية لكن كل منهما خلاف الظ اذ الظ ان الشخص انما يسلك الى احد الطريقين بالنظر الى حال نفسه لا بالنظر الى حال غيره ولذا قال وهذا غير بين ولم يقل وهذا فاسد وهذا القدر اعنى الفساد الظاهرى كاف فى مقصوده كما قررنا واقول يمكن دفعه بوجوه الاول انا لا نم الاستفادة المذكورة لجواز ان يكون افعل التفضيل ههنا للتباعد فى المنزلة كما قالوا فى مثل الله اكبر فالمعنى ح ان هذا الطريق فيه سلامة كثيرة ولا سلامة فى طريق الاستدلال اصلا بقرينة قوله فظهر ان الاستدلال بالاخرة يؤول آه وهذا قرينة واضحة على ما ذكرنا وصرف الكلام عن ظاهره بقرينة ظة لبس

عدولا عن الظ واما ثانيا فلان غاية المستفاد هو الصحة عند المص
الى الصحة فى الواقع ويجوز ان يكون الصحة عند المص عبارة عن الجواز
العقلى ويكون طريق الحكم بالبداهة ارجح فى هذا الجواز من طريق الحكم
بالنظر والاستدلال بان يكون الطريق الاول مظنونا للمص والثانى م وهو ما كا
هو اصح اقوال الفقهاء فيكون معنى قوله اسلم انه ارجح عند المص فلذا عدل
اليه ولا فسادا فيه اصلا واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان المستفاد هو صحتهما
معا فى الواقع بحسب اعتقاد المص فبطلان ذلك المستفاد بحسب الظ
ممنوع وانما يكون باطلا لو اوجب اعتقاد المص اجتماع بداهة المط ونظريته
بالنسبة الى نفسه وليس كذلك والشرطية الاولى من دليل بطلانه ظاهرة
المنع اذ الظ فى مقام التعليم والافادة ان يكون كل من دعوى البداهة
والاستدلال بالنسة الى حال المتعلمين لا بالنسبة الى حال المعلمين والافادة
ان يكون كل من دعوى البداهة والاستدلال بالنسبة الى حال المتعلمين
لا بالنسبة الى حال المص المعلم بل لا معنى له فى ذلك المقام ومنهم زكى كان
الانقسامان بديهيين عنده ومنهم غير زكى كانا نظريين عنده فيجوز ان يراعى
المص حال كل منهما فغاية ما اوجب ذلك المستفاد كون المط بديهيا عند
بعض المتعلمين ونظريا عند البعض الاخر فى اعتقاد المص وقت التقسيم
لا يقال مراده من قوله عند المص فى الشرطيتين معنى فى اعتقاده والمعنى
لو كان بديهيا عند الطالبين فى اعتقاد المص لم يصح استدلاله عليه
لانا نقول يأبى عن هذا المعنى ما نقل عنه فى بعض النسخ فى الجواب عما اورده
حيث قال الا ان يقال المراد من الاستدلال ايراد مقدمات ينتظم منها دليل
عليه بالقياس الى غير المص وان كان بالقياس اليه تنبيها انتهى وايضا
ان اراد عند بعض الطالبين فالملازمة الاولى ممنوعة لجواز ان يكون نظريا
عند البعض الاخر ويصح استدلال المص عليه بالنسبة الى ذلك البعض
وان اراد عند جميعهم فالملازمتان مسلمتان لكن المنفصلة المطوية القائلة
بان المط اما يكون بديهيا عند جميعهم واما ان يكون نظريا عند جميعهم





ان اراد بهما منع الخلو فظاهرة المنع لان هناك احتمالا ثالثا هو كونه بديهيا
عند بعضهم ونظريا عند البعض الاخر وان اريد بهما منع الجمع فمسلم لكن
التقريب على هذا ظاهر المنع اذ لا يثبت بطلان المستفاد ما لم يبطل ذلك
الاحتمال الثالث ايضا لا يقال هذا الوجه مدفوع بان الظ من المصنفين
ان يراعوا حالا جميع المخاطبين من المتعلمين زكيا كان او غبيا او متوسطا
لانا نقول هذا فاسد والا لم يصح كثير من الاستدلالات على المطالب ايضا
لان من المخاطبين من تكون تلك المطالب بديهية عنده نعم يندفع هذا
الوجه بان يقال الظ ان يراعوا حال الاغبياء لئلا يلزم البخل عنهم
واما رابعا فلان فساد المستفاد وما ذكره فى بيانه انما يتمان لو كان مراده
من الاستدلال ايراد ما هو حقيقة بالنسبة الى المص وهو م لجواز
ان يكون المراد ايراد ما هو تنبيه بالنسبة الى المص ودليل بالنسبة الى غيره
كما اشار اليه فى بعض النسخ ولا يخفى انه خلاف الظ بل يأباه تفريع
الش بقوله فظهر ان الاستدلال آه لان مراده ظهر انه رجع دعوى
المستدلين الى البداهة فى المطلوب واما خامسا فلان الشرطية الاولى
م على كل حال لان البديهى ما لا يتوقف حصوله على النظر لا ما لا يحصل
به فيجوز ان يكون المطلوب بديهيا عند المص وحاصلا بالنظر من غير
توقف عليه كالعلم بوجود الانسان من وراء الجدار فانه بديهى لامكان
الاحساس به ومع ذلك قد يستدل عليه بصوته وسائر آثاره الا ان يقال
ليس النظر عبارة عن مجرد ترتيب امور للتأدى الى المجهول اذ لا يسمى
ذلك الترتيب عندهم نظرا ما لم يتوقف حصول المجهول على ذلك الترتيب
وامثاله فالترتيب الموصل الى المجهول الذى يمكن حصوله بطريق آخر
من طرق البداهة يسمى تنبيها عندهم لا دليلا قوله اللهم الا ان
يحمل كلامه آه يعنى ليس معنى كلام الش ان المص عدل الى طريق البداهة
لما راى انه اسلم حتى يلزم صحة كلا الطريقين معا فى اعتقاد المص وقت
التقسيم بل معناه عدل المص اليه لعدم صحة طريق الاستدلال

فى اعتقاده ح واصاب فى ذلك لانه اسلم من طريق الاستدلال فلا يكون
ذلك الكلام من الش توجيها لعدوله بل محاكمة بينه و بين غيره وترجيحا
لجانبه فح لايلزم صحة كلا الطريقين معا عند المص فى ذلك فهذا
الجواب منع للصغرى اعنى الاستفادة مستندا بانه انما يستفاد من تلك
العبارة ذلك لوكان مراد الش من قوله اسلم انه اسلم عند المص فى اعتقاده
وهو مم لجواز ان يكون المراد انه اسلم عندنا ولقائل ان يقول ان كان هذا
الجواب مبنيا على حمل السلامة على معنى الصحة فى نفس الامر فهو وان دفع
المحذور اعنى لزوم كون المط بديهيا رنظريا معا بالنسبة الى المص لكنه
يوجب مثله بالنظر الى الش اعنى لزوم كونه بديهيا ونظريا معا بالنسبة
الى الش بعين ماذكره وهو بط ايضا بعين ماذكره ايضا فوقع فيما هرب
عنه وان كان مبنيا على حملها على معنى الجواز العقلى كما ذكرنا فى الوجه
الثانى فلا حاجة الى صرف كلام الش عن ظاهره الذى هو كونه توجيها
لعدول المص الى ترجيح المص على طريق غيره لما اشرنا ان رجحان كونه
بديهيا عند المص يكون وجها لعدوله ايضا و بهذا يندفع ما اورده على الش
بالتناقض بين كلاميه هنا حيث قال فى بعض النسخ بقى انه لو صح ما بينه
من ان الاستدلال المذكور يؤل بالاخرة الى دعوى البداهة فى المط آه
لزم ان لا يكون ذلك الاستدلال صحيحا فى نفسه سواء وقع من المص او من غيره
لا ان يكون مرجوحا عن دعوى البداهة فتأمل فى هذا المقام فانه مجاز
الافهام انتهى فانه صريح فى انه بقى بعد هذا الجواب تناقض بين التفريع
الاتى و بين قوله وهذا الطريق ارجح لان رجوع الاستدلال الى دعوى
البداهة فى المط يوجب بطلان ذلك الاستدلال لاستلزامه احد الفسادين
اما نظرية المط البديهى واما استغناء الاستدلال عن نفسه والدليل
الصحيح لا يستلزم شيئا منهما والحكم بكون طريق المص ارجح يوجب
عدم بطلان ذلك الاستدلال فيلزم التناقض فاما ان يبطل التفريع
واما ان يبطل ترجيح طريق المص على طريق غيره وانت خبير بانه انما

برد



يرد لو كان دعوى البداهة من المص ودعوى رجوع الاستدلال الى البداهة
من الش قطعيتين وذلك مم وان اوهمه قوله فظهر ان الاستدلال آه لجواز
ان ظنيتين راجحتين على نقيضهما فى الجواز العقلى المشترك بين كل منهما
و بين نقيضه كما صح اقوال الفقهاء المناقضة فبعد حمل السلامة على
الجواز العقلى لاتناقض بين كلامى الش ولا يرد عليه ما اورده ولا حاجة
الى صرف كلامه عن ظاهره الذى هو كونه توجيها لعدول المص
لا يقال دعوى الاحتياج الى المنطق قطعية فلا يصح الاستدلال عليه
بدليل منسوب بالظن لانا نقول تلك الدعوى ثابتة بمجرد ثبوت الانقسامين
قطعا واما كون العلم القطعى بهما بديهيا اونظريا فليس مما يتوقف
عليه ثبوت تلك الدعوى فلا ضير فى كونهما ظنيتين بل ثبت دعوى الاحتياج
الى المنطق قطعا بمجرد قطعية الانقسامين وان لم يثبت كون العلم المتعلق
بهما بديهيا اونظريا لا قطعا ولا ظنا كما لا يخفى على اولى النهى فالحق
ان كلام المحشى مختل ههنا قوله وهو بعيد هذا ابطال للسند
المذكور فى الجواب بانه احتمال بعيد والكلام فى الاحتمال القريب الظ
وانت خبير بانه ان اراد بعده لاجل ان الظ من كونه توجيها لعدول المص
لا كونه ترجيحا فقد عرفت ان الجواب المذكور صحيح مع حمله على التوجيه
فالقصور فى المحشى لا فى الجواب وان اراد بعده لاجل ان الظ حمل
السلامة على معنى فى نفس الامر لا على معنى الجواز العقلى فذلك مم كيف
وههنا قرينة ظاهرة على ذلك فاعرف هذا المقام فان تحقيقه على هذا الوجه
من محض كرم العلام قال الشارح من التوقف على امتناع الاكتساب آه
لا يقال لا شبهة فى انه على تقدير نظرية جميع العلوم التصورية والتصديقية
يلزم الدور او التسلسل سواء امتنع اكتساب احدهما من الاخر اولا فلا توقف
لانا نقول هذا الكلام مبنى على ان الدليل الذى ساقه القوم هو فى الحقيقة
دليلان على رفع الايجاب الكلى بان يقال لبس جميع التصورات نظرية
والا لدار اوتسلسل ولبس جميع التصديقات ايضا نظرية والا لدار

اوتسلسل فح يتوجه على كل من الدليلين منع لزوم الدار او التسلسل مستندا
بجواز انتهاء اكتساب التصور الى التصديق البديهى واكتساب التصديق
الى التصور البديهى بناء على فرض نظرية التصورات وحدها
لا يستلزم فرض نظرية التصديقات ايضا وكذا فرض نظرية
التصديقات وحدها لا يستلزم فرض نظرية التصورات ايضا اذ لو كان
المجموع دليلا واحدا بان يقال لبس التصورات والتصديقات نظرية
والا لدار او تسلسل لم يتم تقريبه بناء على ان المط ههنا بيان ان البعض
من كل من التصورات والتصديقات نظرى والبعض الاخر من الكل
بديهى حتى يتم بيان الحاجة الى المنطق بكلا جزئيه اعنى جانب التصورات
وجانب التصديقات وغاية ما لزم من هذا الدليل ح بطلان كون جميع
العلوم نظرية ولا يلزم منه ذلك المط لجواز ان يكون جميع التصورات
وحدها او مع بعض التصديقات بديهية والبعض الاخر نظريا او بالعكس
وللاشارة الى ما ذكرنا قال وافى المدعى ولبس الكل من كل منهما بديهيا آه
فلا بد ان يقرر دليلين فح يتوجه على لزوم الدور او التسلسل فى كل منهما
المنع المذكور ويحتاج دفعه عن احدهما الى الحكم بامتناع اكتساب
التصديق من التصور وان لم يحتج دفعه عن الاخر الى عكسه لما سيجئ
من المحشى مع ان ذلك الامتناع لم يعم عليه برهان كما قال الشريف
المحقق فيكون ذلك الدليل مبنيا على مقدمة غير ثابتة كما هو المشهور
هذا مراد الش لا يقال هذا الدليل تام بمجرد عدم وقوع الاكتسابين
وان امكن بان يقال لو كان جميع التصورات وكذا جميع التصديقات
نظرية لحصلنا بطريق الدور او التسلسل لان الواقع هو اكتساب التصور
من جنسه واكتساب التصديق من جنسه واكتساب كل منهما من خلاف
جنسه غير واقع اصلا وان امكن واللازم بط بالوجدان فعلى هذا
لا يتوقف شئ من الدليلين على امتناع الاكتساب المذكور ولا على بطلان
الدور والتسلسل فى نفسهما اذ لبس تحصيلنا العلوم بطريق الدور

والتسلسل



والتسلسل وذلك معلوم بالوجدان فيكون اللازم باطلا ولو امكننا
فى نفسهما لانا نقول عدم وقوع الاكتسابين المذكورين لا يعلم قطعا
الا بامتناعهما ومجرد الظن غير كاف ههنا فلذا قالوا بذلك التوقف نعم
لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل فى نفسهما لكنهم لم يقولوا بالتوقف
عليه فمرادهم فى بطلان اللازم ههنا يحتمل الوجهين فتدبر واعلم
ان صاحب الرسالة الشمسية قال لبس الكل من كل منهما بديهيا والا لما
جهلنا شيئا واورد عليه علامة الرازى فى شرحه بان البداهة لا تستلزم
عدم الجهل لجواز ان يكون الشئ بديهيا ومجهولا متوقفا على مثل
الاحساس والحدس والتجربة فالاولى ان يقول والا لما احتجنا فى تحصيل
شئ من التصورات والتصديقات الى نظر وفكر والش المحقق نقح ذلك
الدليل وغيره الى الاولى فلم يصح منه التعريض بالاعتراض الذى اورده
الرازى قوله لم يقل وبالعكس لما بينه المحقق الشريف فى الحاشيتين
الصغرى وهى حاشية الشمسية والكبرى وهى حاشية المطالع وما يقال
بل لم يقل للاكتفاء بناء على ان كلامه فيما هو المشهور كما صرح به وذلك
المشهور هو توقف كل من الدليلين على امتناع الاكتساب من خلاف
جنسه وان خالفهم المحقق الشريف لبس بشئ لان الظ ان مراد الش
ادخال ما ذكره الشريف فى المشهور بقرينة البحث الاتى كما لا يخفى
قوله بناء على ان التصديق الكاسب اسناد الكسب الى العلم مجازى
من النسبة الى السبب والعلة المعدة يعنى التصديق الذى يكتسب
ذلك التصور منه مشروط بتصورات ثلثة متعلقة بطر فى القضية
والنسبة بينهما سواء كان ذلك التصديق بديهيا او مكتسبا من علم اخر
كما تقرر فى محله فعلى تقدير نظرية جميع يكون هذه التصورات الثلثة
ايضا نظريا فاما ان يكتسب كل منهما من التصورات ومن التصديق
وعلى الثانى تنقل الكلام الى التصورات التى هى مشروط التصديق
الثانى وهكذا فاما ان يدور او تسلسل فاضافة التصور الى التصديق

فى قوله موقوف على التصورات الثلثة لادنى الملابسة لان تلك التصورات ليست متعلقة بنفس التصديق كما يظهر من الاضافة بل بطرفى القضية والنسبة كما عرفت فان قلت لزوم الدور او التسلسل على ماهو المشهور انما يتم اذا حمل التوقف فى التعريف المشهور للنظرى اعنى ما يتوقف حصوله على النظر على المعنى المشهور الذى هو عدم امكان الشئ الابعد حصول شئ آخر واما اذا حمل على معنى الترتيب والامتناع كما يحمله الش فلا لان كل نظرى على هذا يمكن حصوله بطريق الحدس كما سيصرح به الش ايضا ومجرد هذا الامكان مما يهدم لزوم الدور او التسلسل وان لم يحصل بالحدس اصلا قلت الش المحقق لا يقول بان العلم الواحد بالشخص يمكن حصوله بالنظر والحدس معا لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع ولا بان الحاصل باحدهما بالفعل هو نظرى وبديهى معا حتى يتوجه ذلك للقطع بالتقابل بين النظرية والبداهة بل هو مع حمل التوقف فى التعريفين على معنى الترتيب لم يعتبر قيد الحيثية فى دينك التعريفين ويقول العلم الواحد الذى يمكن حصوله بكل منهما على سبيل التبادل ان كان حين حصوله مترتبا على النظر كان نظريا لا بديهيا وان كان مترتبا على الحدس كان بديهيا لا نظريا فاذا انتهى سلسلة الاكتساب الى التصور مثلا فان كان ذلك حين التصور حين وجوده مترتبا على النظر فلا شبهة فى لزوم الدور او التسلسل على تقدير نظرية جميع التصورات وان كان مترتبا على الحدس فيلزم خلاف المفروض اعنى كون بعض التصورات بديهيا على تقدير كون جميعها نظريا وهو محال مستلزم لاجتماع النقيضين فعلى تقدير ان يكون جميع التصورات نظرية يلزم الدور او التسلسل سواء حمل التوقف فى تعريف النظرى على المعنى المشهور او على معنى الترتيب وما ذكرتم من ان مجرد امكان حصوله بطريق الحدس هادم للزوم وان لم يحصل به ابدا مدفوع بان الاكتساب من العلم الممكن الغير الموجود مح وبعد وجوده باحدهما





يستحيل وجوده بالاخر لاستلزامه التوارد المستحيل وكذا الكلام فى دليل جانب التصديقات ولاجل ما ذكرنا لم يقدح الش المدقق فى لزوم الدور او التسلسل بذلك الوجه ايضا ولابد من التنبيه على هذا البحث قوله وكذا اكتساب التصور من التصديق آه هذا ليس من كلام الشريف المحقق لكنه اتى به تعريضا له بان لزوم الدور او التسلسل على تقدير امكان ذلك الاكتساب ثابت بهذا الوجه بطريق الاولى اذ نقول ذلك الاكتساب على تقدير امكانه فعل اختيارى يتوقف وجوده على الشروع فيه والشروع فيه يتوقف على تصوره بوجه ما لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق بداهة وعلى تصور الغرض المطلوب من ذلك الفعل لامتناع صدور الفعل الاختيارى من غير تصور فائدة ما ولا ملاحظتها وان لم يكن ترتبها على ذلك الفعل مقطوعا او مظنونا لان كلا من الفعل والترك ممكن بالنسبة الى الفاعل فلابد من مرجح بناء على استحالة الترجيح بلا مرجح عند الحكماء وذلك المرجح هو ملاحظة الفائدة ولو على سبيل الاحتمال فهذا الوجه تام بناء على مذهب الحكماء وان لم يتم الوجه الاتى منه فى بيان عدم توقف اللزوم فى الدليل الاخر على امتناع اكتساب التصديق من التصور واذا فصله عنه فان قلت هذا الوجه من المحشى غير صحيح لان مراد الشريف بيان لزوم الدور او التسلسل على تقدير امكان اكتساب التصور من التصديق ليظهر عدم توقفه على امتناعه وهذا الوجه الدال على امتناع الشروع فى الاكتساب دال على امتناع اكتساب التصور من التصديق بالطريق الاولى فلا يكون بيانا للزوم على تقدير امكانه وكذا الكلام فى الوجه الاتى منه بعد فى دليل جانب التصديقات قلت لا يعلم امتناع الاكتساب على تقدير نظرية جميع التصورات بهذا الوجه ولا على تقدير نظرية جميع التصديقات بالوجه الاتى الا بواسطة استلزام ذلك الاكتساب الدور او التسلسل ايضا اذ لا دليل لامتناعه سوى ذلك الاستلزام فامتناع كل من الاكتسابين

متوقف على لزوم الدور او التسلسل المحالين لا بالعكس كما لا يخفى ويمكن دفعه بوجه آخر ههنا بان لبس قوله وكذا اكتساب التصور آه عطف المفردين على المفردين هما اسم ان وخبره فى قوله بناء على ان التصديق الكاسب آه حتى يتوجه ذلك بل عطف جملة على تأويل المفرد على مفرد وهو الموصول فى قوله لما بينه المحقق الشريف آه فالمعنى ولان اكتساب التصور آه فعلى هذا يكون دليلا آخر على اللزوم لا على تقدير امكان الاكتساب المذكور لكن سياق كلامه يدل على العطف الاول وايضا لا يندفع عن الوجه الاتى فالوجه هو الاول قوله وهذه التصورات الخمسة آه ثلثة منها شروط التصديق واثنان شرطان للاكتساب منه احدهما تصور نفس الاكتساب وثانيهما تصور المط قوله وفيه نظر اى فيما ذكره الشريف المحقق واتباع الش قوله يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وان لم يتوقف على التصديق بفائدة معينة مطلوبة وكثيرا ما نشرع فى اكتساب غرض مطلوب مع الشك فى ترتبه على ذلك الفعل لكن لابد هناك من التصديق بفائدة ما كدفع الاضطراب عن نفسه والطمانينة اذ لا يتصور انبعاث الشوق بمجرد الشك التساوى طرفيه فلا يترجح احدهما بالباعثية فعدم انبعاثه بمجرد الوهم المرجوح بالطريق الاولى واذا لم ينبعث الشوق والميل الى جانب الفعل استحال ترجيحه على جانب الترك لاستحالة الترجيح من غير مرجح لكن بقى انهم صرحوا بان التخييل بترتب فائدة كاف فى الشروع فى الفعل ولذا قالوا الناس اطوع للتخييل من التصديق فى باب الاقدام والش اورده على ذلك التوقف فى حاشيته على الشمسية واجاب عنه بتعميم التصديق من التخييل حيث قال لا يقال التخييل كاف فى ترتب الفائدة واذا قيل الناس فى باب الاقدام اطوع للتخييل من التصديق لانا نقول اراد بالتصديق ههنا ما يشمله ولذلك جعلوا الشعرى احد الصناعات الخمس التى هى اقسام الموصول الى التصديق فتأمل انتهى واقول ههنا بحث من وجوه





اما اولا فلان ترجيح الفاعل المختار باحد المتساويين بل ترجيح المرجوح جائز عند المتكلمين وان لم يجز الترجيح بلا مرجح وفاقا بين الحكماء والمتكلمين والمص لما جعل المنطق فى هذا الكلام كالمقدمة للكلام كان غرضه اثبات الاحتياج الى المنطق على مذهب المتكلمين فهذا النظر وما تقدم بقوله وكذا اكتساب التصور من التصديق آه غير متجهين ههنا وان اتجها فيما جعل المنطق من الحكمة او مقدمتها واما ثانيا فلان قولهم الناس فى باب الاقدام اطوع للتخييل من التصديق لبس بمعنى انهم يقدمون على الفعل لتحصيل الغرض المخيل اذ لا يقدم عليه المجنون فضلا عن العاقل بل بمعنى ان نفس ذلك التخييل الذ من التصديق فاقدامهم على الفعل بعلية نفس التخييل الذ اشد من اقدامهم عليه بعلية التصديق الا يرى ان غرض من رتب القياس الشعرى جلب قلوب السلاطين والامراء بتحصيل التخييل الالذ فى نفوسهم لا تحصيل الغرض المخيل المستحيل عقلا او عادة وذلك واضح جدا فبعد بناء لزوم الدور والتسلسل على مذهب الحكماء الغير المجوزين لترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح لا حاجة فى الجواب الى تعميم التصديق من التخييل كما لا يخفى واما ثالثا فلان تعميم التصديق ههنا من التخييل مبطل لتقريب دليلهم هذا فانهم قسموا العلم اولا الى قسمين احدهما الادراك الاذعانى وثانيهما الادراك الغير الاذعانى ثم استدلوا على انقسام كل منهما الى قسمى النظرى والبديهى بهذا الدليل فلابد ان يحمل التصديق فى دليلهم هذا على الادراك الاذعانى المقابل للتخييل لا على معنى يشمله والا فغاية ما يستلزمه هذا الدليل ح انقسام التصديق بالمعنى الاعم الى قسمين ولا يلزم منه انقسام التصديق الاذعانى بخصوصه الى القسمين لجواز ان يكون جميع التصديقات الاذعانية نظرية والتصديقات التخييلية بديهية او بالعكس فح لا يثبت الاحتياج الى ما هو العمدة من باب القياس البرهانى ولا الى باب الخطابية وانما يثبت الاحتياج اليهما اذا ثبت انقسام التصديق الاذعانى اليهما وبالجملة لو عمم

التصديق فى دليلهم هذا من التخييل لم يتم تقريب ذلك الدليل قطعا
فلابد ان يخص بالادراك الاذعانى واماعدهم القياس الشعرى من احدى
الصناعات فعلى سبيل التشبيه كما صرح به بعض الافاضل ولعله للوجهين
الاخيرين امر بالتأمل قوله وايضا مطلق الاكتساب الشامل
لاكتساب كل من التصور والتصديق من كل منهما ولك ان تقول مراده
اعم من اكتساب العلم واكتساب الامور الخارجية كاكتساب المال والماء
فراده من المبادى ح مطلق الاسباب والالات لاما اصطلحوا عليه من المبادى
التصورية والتصديقية اعنى التعريفات والدلائل واجزائهما فانها
مبادى تحصيل العلم فقط ثم ان هذا الكلام وجه اخر لعدم توقف اللزوم
على الامتناع المذكور فصله عما قبله لانفراده فيه وماسبق متفق عليه
بينه وبين الش قوله وان تكلم عليه المحشى فى بعض تعليقاته حيث
قال فيه بحث لانا لانم ان انقطاع الحركة الاولى والترتيب يتوقف
على التصديق بالمناسبة لجواز ان ينتهى الحركة الى معلومات شك فى انها
مناسبة للمط ويكون مناسبة فى الواقع ويرتبها للامتحان فيحصل
المط كما ان فاقد الماء قديشك فى وجود الماء فى موضع و يسعى
فى ذلك الموضع و يصل الى الماء انتهى ثم قال ماحاصله انه لايقال
هذا لبس بفكر اذلم يكن الترتيب فيه للتأدى الى المجهول النظرى بل
للامتحان اواستفراغ النفس لدفع الاضطراب وتحصيل الطمانينة
لانا نقول لابد من ادخاله فى الفكر اذلبس بداخل فى شئ من اقسام
البديهى وذلك الادخال بالبناء على العرف اذ يقال فى العرف انه رتب
للتأدى الى المجهول وسعى للماء وان كانت الترتيب والسعى لدفع
الاضطراب فى الحقيقة انتهى ماء لاولعل المحشى نظر الى ان كلمة
هناك لايقدح فيما نحن فيه وان قدح فى قولهم لابد من التصديق
بمناسبة المبادى للمط العلمى المعين لينتهى الحركة وذلك
لان الش المحقق قال هناك قولهم يعتبر فى العلة الغائية كونها معلوم الترتب





كلام حق اذلايتصور انبعاث الشوق بمجرد الشك المتساوى طرفيه فلا يترجح
احدهما بالباعثية والعلية الغائية فى المثال المذكور ومايشبهه بالحقيقة
هوامر معلوم الترتيب هوالاستفراغ ودفع الاضطراب مثلا انتهى فعلى
هذا نقول مطلق الاكتساب يتوقف على التصديق بمناسبة الاسباب
والالات للغرض المط كالتصديق بان ترتيب هذه الامور اوالسعى فى هذا
الموضع يترتب عليه دفع الاضطراب المط اوبان جنس الترتيب يترتب
عليه جنس الغرض العلمى ولايترتب على السعى فى البوادى وان جنس
السعى فى المواضع يترتب عليه الماء ولايترتب على ترتيب المقدمات واذاصح
ترجيح الترتيب على السعى فى الغرض العلمى وترجيح السعى على الترتيب
فى غرض الماء واماما يقال ان سنده لايصلح للسندية لان فاقد الماء شك
فى وجود الماء فى الخارج لافى العلم ومانحن فيه من قبيل العلم فمع انه خارج
عن قانون التوجيه مدفوع بانه لافرق بين الاكتسابين فى ان كلا منهما
لايتوقف على التصديق بترتب الغرض المط المعين على ذلك الاكتساب
ولافى ان كلا منهما يتوقف على التصديق بترتب فائدة ما كما عرفت نعم
ذلك التوقف ايضا انما يصح على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين
المجوزين لترجيح احدى المتساويين بل ترجيح المرجوح من غير مرجح
كما عرفت قوله ولك ان تجعل قوله كما هو آه اى ولك ان تخلص الش
عن هذا النظر بان يجعل قوله كما هو المشهور اشارة الى النظر فى كلا التوقفين
بان يكون الموصول فى قوله كما هو المشهور عبارة عن الموصول السابق
فى قوله مع مافيه آه فانه عبارة عن التوقفين كما صرح به لااشارة الى النظر
فى التوقف الثانى فقط كما يتبادر من القرب ومن عدم قوله بالعكس اذ الظ
منه ان لزوم الدور والتسلسل يتوقف عنده على امتناع اكتساب التصديق
من التصور ولايتوقف على امتناع عكس اذلو توقف عنده على امتناعه
ايضا لم يفرق احد الامتناعين عن الاخر بل قال و بالعكس ثم على حدوث
النفس كما هو المشهور ولايقدح فيه ايراده هذا النظر على التوقف الاول

فى حاشية الشمسية كما نقلناه عنه سابقا لاحتمال ان يكون حاشية الشمسية متأخرة عن هذه الحاشية ويكون اللزوم المذكور متوقفا عنده على ذلك الامتناع عند هذه التحشية ولا يكون متوقفا عليه عند تحشية الشمسية ولذا لم يجعل قوله كما هو المشهور متعلقا بكلا التوقفين ابتداء واورد عليه النظر السابق ثم جوز تعلقه بهما معا فان قلت فما وجه عدم قوله وبالعكس اذا جعل متعلقا بهما مع ان توقفه على الامتناعين مشهور بينهم وشئ منهما غير واقع عند الش قلت لعل وجهه التنصيص على ادخال ما ذهب الشريف فى المشهور قوله كما ان اشارة آه ايراده بكاف التشبيه الدال على كون المشبه به اقوى من المشبه للاشارة الى انه لا تردد فى كونه اشارة الى النظر فى التوقف الثانى لما بينه فى الحاشية ههنا وفصله فى حاشية الشمسية وليس فى كلامه مما يأباه وانما تردد فى كونه اشارة الى النظر فى التوقف الاول فانه وان فصله فى حاشية الشمسية ايضا وامكن حمل الحاشية المنقولة عنه ههنا عليه ايضا كما يأتى الا ان عدم قوله وبالعكس فيما سبق يأباه نوع الاباء فما ذكره فى القول الاتى من انه اشارة الى النظر فى كلا التوقفين ليس غرضه القطع بذلك الاحتمال وان تبادر ذلك بل غرضه تطبيق عبارة الحاشية المنقولة ههنا على ذلك الاحتمال المرجوح من قبيل اظهار ما خفى واخفاء ما ظهر لان انطباقها على احتمال تعلقه بالتوقف الثانى فقط اظهر بخلاف انطباقها على احتمال تعلقه بكلا التوقفين كما تعرف وبهذا يندفع ما قيل ان الظ من قوله ولك ان تجعل آه هو رجحان تعلقه بالتوقف الثانى فقط على تعلقه بكلا التوقفين وهو مناف للقطع بالتعلق الثانى فى القول الاتى قوله اى فى توقف الدليل على الامرين المذكورين انما احتاج الى هذا التفسير لما يرد على قوله اشارة الى النظر فى كلا التوقفين بان افراد الضمير فى قوله اشارة الى ان فيه كلاما هو بظاهره يأباه لانه انما يرجع بظاهره الى احد التوقفين لا اليهما الا بتأويل وحاصل دفعه انه ايضا عائد الى الموصول فى قوله مع ما فيه آه وهو عبارة عن مجموع التوقفين فما قبل





انما قطع باحتمال تعلقه بكلا التوقفين لان عبارة الحاشية المنقولة عن الش ههنا صريحة فى ذلك الاحتمال ففاسد لما عرفت واعلم ان كلمة على فى قوله بما نقل عنه على الحاشيه متعلقة بالنقل بتضمين معنى التعلق اى نقل عنه متعلقا على الحاشية التى هى الشرح او بمعنى على ان يكون ذلك المنقول حاشية لقوله كما هو المشهور وعلى التقديرين فى العدول عن كلمة فى المشهورة فى امثال هذا المقام الى كلمة على اشارة الى ان مجرد كونه منقولا عن كتابه الاخر فى حاشية هذا الشرح لا ينبه على مراده من قوله كما هو المشهور بل لابد ان يكون معلقا عليه او منقولا على ان يكون حاشية له فخذ هذا وادفع بمنك ما قيل او يقال قوله الاول ما اورده فاضل المحشى آه يعنى الش لا الشريف المحقق كما يتبادر من الاظهار فى مقام الاضمار وانت خبير بان النظر على التوقف الاول مما اورده فى تلك الحاشية وكلامه يوهم خلاف ذلك ولعله انما اعرض عنه لئلا يختل ما اشار اليه من ان تعلقه بالتوقف الثانى اظهر وانت قد عرفت انه غير قادح فى اظهريته قوله وهو انه على تقدير نظرية الكل آه هذا مؤل بالشرطية اللزومية لقوله واما الملازمة الاولى فيما بعد وطرفا الشرطية الثانية مأولان بالسالبتين الضروريتين لتكون اشارة الى الكبرى فالملازمتان معا قياس اقترانى شرطى من الشكل الاول بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شئ من الاشياء بطريق النظر وكلما لم يمكن ذلك لم يمكن حصول شئ من الاشياء بوجه من الوجوه بطريق النظر ينتج انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شئ من الاشياء بوجه من الوجوه بطريق النظر سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتقدير نظرية الكل معاند لحصول شئ من الاشياء بوجه من الوجوه ولو كانت النفس قديمة فلا يمكن منع بطلان التالى من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا وحاصلا بطريق التسلسل الجائز فى المعدات بان يكون النفس قديمة كما ذهب اليه بعض الحكماء واذا لم يمكن ذلك المنع فلا يتوقف صحة دليلهم على حدوث النفس اما الكبرى من هذا القياس فقد ادعى

بداهتها ونبه عليها بداهة ان كل ماهو وجه لشئ وهو كنه لشئ آخر واما الصغرى فلانه لوكان الكل نظريا لم يمكن شروع النفس فى مبادى كنه شئ من الاشياء فى الازل بل فى حد معين مما لايزال فاذا لم يمكن الشروع فيها الا فى ذلك الحد لم يمكن حصول كنه شئ من الاشياء بطريق النظر ينتج من الاقترانى الشرطى ايضا تلك الصغرى واشار الى دليل صغرى هذا القياس بقوله فلان حصول الشئ بالكنه مسبوق آه والى دليل كبراه وذلك زمان متناه آه يعنى ان مبادى الكنه التى هى الذاتيات لايمكن اكتسابها من مبادى الوجه الحاصل التى هى العرضيات فاذا شرع النفس فى مبادى الكنه من ذلك الحد فاما ان تكون تلك المبادى متناهية فلا يحصل شئ منها على تقدير نظرية الكل اوغير متناهية فلا يمكن تحصيل ذلك الكنه ايضا لان تحصيل الكنه ح انما يكون بتحصيل جميع المبادى الذاتيات الغير المتناهية فلو حصلت تلك المبادى بعد ذلك الحد يلزم احد الفسادين اما عدم تناهى الزمان المتناهى وهو مابين ذلك الحد وبين حصول الكنه بتمامه واما تناهى المبادى الغير المتناهية التى هى الذاتيات والكل محال مستلزم لاجتماع النقيضين فقد ظهر ان احد الفسادين انما لزم بواسطة امتناع كتساب الذاتيات من العرضيات اذ لو لم يمتنع ذلك اوكان المط بعد ذلك الحد حصول لمط بوجه عرضى اخر ايمكن ان يكون مبادى الوجه الحاصل عند ذلك الحد مبادى الوجه المط بعده فبانضمام المبادى المتناهية الاخر التى تلك المبادى يحصل الوجه المط من غير لزوم احد الفسادين اذ غايته لزوم سلسلة واحدة غير متناهية فى ازمنة غير متناهية وقد جوزها المانع فلا يمكن الزامه بمجرد ذلك ولذا احتاج الش المحقق الى الملازمة الاولى وصرح الوجه الثانى من وجوه جواب المحشى بعد يدل على ماذكرنا ومن غفل عن حقيقة الحال اورد على الش حيث قال عند قوله فلان حصول الشئ بالكنه مسبوق آه بل حصول الشئ بوجه ما واكتسابه بوجه ما مطلقا سواء كان بالكنه او بغيره مسبوق بوجه آخر لامتناع توجه





النفس نحو المجهول المطلق فح لاحاجة الى الملازمة الاولى فى اثبات هذا المطلب اذ يكفى ان يقال لوكان الكل نظريا لم يمكن تحصيل شئ اواكتسابه بوجه ما لان حصول الشئ واكتسابه بوجه ما مسبوق بحصوله بوجه آخر وحصوله بذلك الوجه الاخر على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من ازل الى حد معين فى اكتسابه بالوجه الاول وانما يتصور الشروع فى كسب الوجه الثانى من ذلك الحد المعين وذلك زمان متناه لايمكن اكتساب الوجه الثانى فيه على ذلك التقدير وهكذا الكلام فى الوجه الاول وماقبله من الوجوه الغير المتناهية فعلى تقدير نظرية الكل لايمكن تحصيل شئ من الوجوه فلا يمكن تحصيل شئ بوجه ما وهو المط انتهى واعلم ان هذا البرهان كما يمكن ان يكون دليلا مستقلا على بطلان التالى من دليلهم من غير توقف على حدوث النفس كما عرفت يمكن ان يكون دليلا مستقلا على بطلان نظرية الكل بدل دليلهم بان يستثنى نقيض تالى الشرطية الحاصلة من الملازمتين بان يقال لوكان الكل نظريا لم يحصل شئ من الاشياء بوجه من الوجوه والتالى بط بالوجدان العام لكن الش اراد الاول مع الاشارة الى الثانى قوله ضرورة ان ماهو وجه الشئ آه لانه مفهوم من المفهومات وله ذات هو حقيقة وعوارض خارجة عن ذاته فمفهوم من ثبت له الضحك وجه للانسان وكنه للضاحك ومفهوم من ثبت له الكتابة وجه لكل من الانسان والضاحك وكنه لمفهوم الكاتب وهكذا قوله فلان حصول الشئ بالكنه آه اى حصول بطريق الكسب والنظر مسبوق بتصوره بوجه آخر لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق بداهة سواء كان ذلك التصور السابق حاصلا بطريق النظر ايضا او بداهة لكن على تقدير نظرية الكل يكون ذلك التصور ايضا نظريا يتوقف حصوله على نظر اخر متوقف على تصوره بوجه اخر نظرى ايضا وهكذا فيحتاج النفس فى تحصيل الوجه الاول السابق على تحصيل الكنه الى صرف زمانها من الازل الى حد معين من الحدود المفروضة فى الزمان وهو الان المعين

فى يوم معين فى سنة معينة ولايمكن شروعها فى تحصيل مبادى الكنه قبل ذلك الحد لاستلزامه توجه النفس نحو المجهول المطلق وانما يمكن من ذلك الحد وذلك الزمان الحاصل بين ذلك الحد وبين حصول الكنه بتمامه اى زمان تحصيل الكنه بعد ذلك الحد زمان متناهى المقدار لكونه محصورا بين حدين حاصرين احدهما آن الشروع فى الكنه وثانيهما آن تمام الكنه وكل زمان محصور بين حدين حاصرين فهو متناهى المقدار ولوكان مقدار الوف الوف من السنين واذا كان متناهيا فلايمكن تحصيل مبادى الكنه فيه سواء كان تلك المبادى متناهية اولا لماقررنا واقول ههنا بحثان قويان الاول لماامتنع توجه النفس نحوالمجهول المطلق فكما ان اكتسابه بكنهه موقوف على تصوره بوجه آخر فكذا اكتسابه بذلك الوجه السابق على الكنه موقوف على تصوره بوجه آخرهو نظرى ايضا على ذلك التقدير وهكذا فى كل مرتبة فلبس فى زمان سلسلة اكتساب وجوهها الغير المتناهية زمان لم يتصور فيه الشئ المط تنهه متصورا بوجه ما فى كل زمان يفرض فى جانب الازل امكن شروع النفس فى مبادى الكنه الغير المتناهية فى الازل فالدليل الذى اورده لاثبات الملازمة الاولى يجرى خلاصة فى نقيضها نعم لو قال حصول الشئ بالكنه موقوف على حصول وجهه بدل قوله موقوف على حصوله بالوجه لم يتجه ذلك اذ العلم بوجه الشئ فى الواقع غيرموقوف على تصور ذلك الشئ لان العلم بالوجه انما يكون علما بذى الوجه اذا كان العلم بالوجه مرآتا لملاحظة ذى الوجه فالعلم بالضاحك انمايكون علما بالانسان من وجه الضاحك اذا جعل الضاحك مرأتا لملاحظته واما اذا لم يجعل فهو علم بنفس ذلك الوجه لابذى الوجه الذى هو الانسان اذ على هذا لم يكن الضاحك صورة مأخوذة من الانسان وتعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل كما هو المختار عند المحققين موجب لكون العلم بالشئ صورة مأخوذة منه واذا لم يكن العلم بوجه الشئ فى الواقع موقوفا على تصور





ذلك الشئ بوجه ما فيجوز ان لايعلم ذو الكنه قبل حصول وجهه اصلا فلايلزم كونه متصورا معلوما فى كل زمان يفرض فى جانب الازل لكنه لم يقل هكذا لان مجرد العلم بنفس الوجه من غير ان يكون مرأتا لملاحظة ذى الوجه الذى هو ذو الكنه غير كاف فى انبعاث الشوق الى تحصيل الكنه بل لابد ان يكون ذو الكنه معلوما بذلك الوجه اوغيره من الوجوه ويصدق بفائدة ما فى تحصيل كنهه فح يتوجه ماذكرناه اللهم الا ان لايعلم ذو الكنه قبل تحصيل وجه السابق اصلا وعند تحصيله يحصل العلم بنفس ذلك الوجه وبكونه وجها لذى الكنه معا فينبعث الشوق بعد ذلك فح يصح قوله موقوف على تصوره بالوجه ويصح استدلاله به على الملازمة الاولى من غير جريان خلاصته فى نقيضها وانت خبير بانه يتجه عليه بعد ذلك ان ماذكره فى ذلك الاستدلال من عدم امكان الشروع فى الكنه قبل ذلك الحد انما يتم لوقام برهان على بطلان احتمال ان يتصور ذو الكنه بوجه ما فى كل زمان يفرض فى جانب الازل بان ينحصر الاحتمال الممكن فى حدوث العلم به عند تحصيل وجهه السابق عليه بمرتبة وذلك محل نظر اذ غاية تسلسل الوجوه العرضية لذى الكنه وقد عرفت انه انما احتاج الى الملازمة حذرا عن ذلك الاحتمال فوقع فيما هرب ولايبطله قوله ان حصوله بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه اذ يجوز ان يكون ذو الكنه مطلوب الكنه فى كل زمان يفرض فى جانب الازل لكونه متصورا بوجه آخر عرضى قبل ذلك الزمان ولابد لبطلانه من دليل ولعل ماسبق من المحشى من تجويز سلسلتين متباينتين غير متناهيتين مبنى على ما ذكرنا الثانى لما جاز ان يكون المقدار المتناهى من المسافة مثل ذراع مشتملا على مقادير غير متناهية على سبيل التناقض عند الحكماء كما قرره الش فى كتبه جاز ان يكون الزمان المتناهى المنطبق على الحركة المنطبقة على تلك المسافة مشتملا على ازمنة غير متناهية واو على سبيل التناقض عندهم فيجوز

اكتساب النفس مبادى الكنه الغير المتناهية فى تلك الازمنة الغير المتناهية كل نظر فى زمان منها اذ النظر مستلزم للحركة المستلزمة للزمان ولا يلزم من اجتماع تلك الازمنة ان يكون مقدار مجموعها غير متناه كالذراع اللهم الا ان يقال لاسرع الانظار حد معين من الزمان بحيث لو وقع فيما هو اقل من ذلك الحد لم يكن نظرا بل حدسا فلو دفع انظار غير متناهية كان هناك ازمنة غير متناهية بعضها مسا ولبعض آخر وازيد منه فيلزم ان يكون الزمان المتناهى المحصور بن حاصرين مشتملا على مقادير غير متناهية متساوية اومتزائدة مبتداءة من ذلك الحد الاقل وهو قطعى البطلان لاستلزامه عدم تناهى ذلك المتناهى استلزاما بديهيا وان لم يستلزم فيما اذا كانت المقادير الغير المتناهية مبتدأة من المقدار الاعظم متناقصة الى غير النهاية كما فى الزمان وفيه ما فيه لان الحدس دفعى لاندريجى ولذا صرح المحقق الشريف بان تعريف الحدس بسرعة الانتقال مبنى على التسامح لان السرعة وصف الحركة ولا حركة فى الحدس فعلى هذا يكون كل ترتيب واقع فى الزمان اى زمان كان نظر الاحدسا ولما لم ينته اجزاء الزمان عندهم الى حد غير منقسم كاجزاء الحركة والمسافة توجه ما ذكرنا ولابد لابطاله من دليل وهو غير متيسر على مذهب الحكماء بل متيسر على مذهب المتكلمين القائلين بتركب الزمان من انات متتالية وتركب المسافة من اجزاء لا يتجزى فلينظر فى هذا المقام على وجه الاهتمام قوله لان مقتضى الملازمة الاولى اى مقتضى صحتها ان تحرر تاليها بكون الكنه مقيد بحيثية كونه لذلك الشئ بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه الشئ من حيث هو كنه لذلك الشئ اذ لو اطلق ولم يقيد بذلك كان المعنى انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شئ من الاشياء لا من حيث انه كنه له ولا من حيث انه وجه شئ آخر مثلا يلزم ان لا يمكن حصول مفهوم من ثبت له الضحك لا من حيث انه كنه للضاحك ولا من حيث انه وجه عرضى للانسان اوللكاتب اوغيرهما وهو





اول المسئلة عند العقل المجوز لحصول العلوم بطريق التسلسل فى المعداد ضرورة انه حصل مفهوم عند العقل فاما ان يحصل من حيث انه كنه لشئ واما ان يحصل من حيث انه وجه لشئ اخر لا ثالث لهما فيكون اخذ هذه الملازمة فى الدليل مصادرة على المط فلا يكون صحيحة بدون ذلك التقييد ولك ان تقول معناه مقتضى ثبوتها بالدليل الذى ساقه لبيانها بالدليل فى اعتقاد الش هو ذلك التقييد اذ لو لم يقيد لم يثبت تلك الملازمة عند الش بذلك الدليل لان حصول كنه الشئ وان كان مسبوقا بتصوره بوجه ما مطلقا اى سواء كان حصول ذلك الكنه من حيث انه كنه شئ او من حيث انه وجه لشئ آخر لكن على تقدير كون المط هو حصوله من حيث انه وجه لشئ اخر يجوز ان يكون ذلك الكنه وجها عرضيا لذلك الشئ الاخر مكتسبا من عرضيات الاخر مثلا اذا طلبنا كنه الضاحك الذى هو من ثبت له الضحك لكن لا من حيث انه كنهه بل من حيث انه وجه عرضى للانسان فح يجوز ان يكتسب ذلك الكنه من عرضيات الانسان الاخر مثل الكاتب والمتعجب وانما لا يجوز اكتسابه من العرضيات الاخر للانسان اذا كان المط هو من ثبت له الضحك من حيث هو كنه للضاحك ضرورة ان كنه الضاحك من حيث انه كنهه انما يحصل بحصول جميع اجزائه وذاتياته لا بمفهومات خارجة عنه واذا كان ذلك الكنه وجها عرضيا لذلك الشئ الاخر منتظما فى سلسلة عرضياته التى يكتسب بعضها من مبادى البعض الاخر فح لم يلزم تحصيل مباديه الغير المتناهية فى الزمان المتناهى وانما يلزم ذلك فيما اذا لم يشترك ذلك الكنه مع الوجود السابقة فى المبادى ولذا احتاج الش الى الملازمة الاول كما عرفت فعلى هذا يمكن ان يقال معناه مقتضى احتياج الش الى الملازمة الاولى وعلى جميع التقادير ظهر فساد ما اورده بعض المعاندين القاصرين من ان كون مقتضاها ذلك التقييد فاسد وبين فى حاشية ان مقتضاها عدم امكان تحصيل كنه شئ من الاشياء مطلقا

لامن حيث انه كنهه ولا من حيث انه وجه شئ اخر انتهى وهو يزيد تغطية عين الزمان وتسبيحة بسباع الدهام كلا ويرى بصائر الاعلام مزالق اقدامه فى الظلام بانوار تجليات العزيز العلام ولذا قال بعض الافاضل ههنا كون مقتضى الملازمة الاولى ماذكره كلام حق لان الوجه السابق مع مباديه الغير المتناهية التى فرض صرف الزمان من الازل الى حد معين لاكتسابها كل منهما كنه شئ ضرورة ان كل وجه فهو كنه لشئ فلابد ان يقال ان ذلك الوجه وكذا كل مباديه انما يحصل فى ذلك الغرض من حيث انه وجه لامن حيث انه كنه فيخلص منه انه على تقدير نظرية الكل يمتنع اكتساب كنه شئ من حيث انه كنه لان مافرض حصوله من الازل الى حد معين وان كان كنها الكنه لم يحصل من حيث انه كنه بل من حيث هو وجه ومن ذلك الحد لايمكن تحصيل شئ اصلا انتهى يعنى ان الش ارخى عنان من يجوز التسلسل وجوز معه ان فى تحصيل سلسلة الوجه السابق مع مباديه الغير المتناهية من الازل الى حد معين تحصيل كل كنه بعض الاشيأ من حيث انه وجه لشئ آخر لامن حيث انه كنه له كما هو صريح ماذكره فى دليل تلك الملازمة فبعد ذلك لايصح منه الاستدلال بهذا الدليل على انه لوكان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شئ ولومن حيث انه وجه لشئ آخر كما لايخفى لكن ماذكرناه واضح دلالة على الاقتضاء المذكور من ذلك

قوله وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شئ آه يعنى بعد تقييد تالى الشرطية الاولى الذى هو مقدم الشرطية الثانية لكونه حدا اوسط مشتركا بينهما لكونهما قياسا من الشكل الاول كما عرفت لايتم الملازمة الثانية التى هى الكبرى لان مقدمها بعد ذلك التقييد انما يستلزم عدم حصول وجه شئ من الاشياء من حيث ان ذلك الوجه كنه لشئ اخر لامن حيث انه وجه لذلك الشئ الاول لجواز ان لايتوقف تصور الشئ بالوجه على تصور ذلك الوجه بالكنه بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه ايضا بالوجه الاول الى اخرما قال وفى كلامه اشارة الى الترديد بان يقال ان لم يقيد





تالى الملازمة الاولى فهى ظاهرة الفساد والافان لم يقيد به مقدم الثانية فهى مسلمة لكن لايتكرر الاوسط وان قيد فلايكون الثانية مسلمة بل ممة لماذكر وتحقيق توجيه هذا المنع على الملازمة الاولى هو ان الملازمات المتصادقة كالمرايا المتقابلة التى يرى بعضها من بعض اخرى فكما ان الناظر فى المرايا بنور البصر ربما ينظر اليها ويلاحظها من حيث ذاتها والاوصاف المختصة بذاتها كصيقلها وصفائها عن الانجرار والانكسار وهو فى هذه الملاحظة غافل عن الصورة المرتسمة فيها وعن احوالها وربما ينظر اليها من حيث كونها آلة لملاحظة الصورة المرتسمة فيها وهو فى هذه الملاحظة غافل عن ذات المرأت واوصافها وان كانت مبصرة تبعا فكذا الناظر فى المفهومات بنور البصيرة وربما ينظر فيها من حيث ذاتها مع الغفلة عن سائر المفهومات المرئية فيها وربما ينظر فيها من حيث كونها آلة لملاحظة مفهوم آخر مرئى فيها ولاتلازم بين الحيثيتين بل لايجتمعان فى زمان واحد وان لكل مفهوم مجملا كمفهوم الضاحك ومفصلا كمفهوم من ثبت له الضحك هذا فنقول مراده يجوز ان يتصور الانسان بوجه الضاحك مثلا ولايتوقف هذا التصور على تصور هذا الوجه بكنهه الذى هو مفهوم من ثبت له الضحك بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه بوجهه الذى هو من ثبت له الكتابة لكن لا على ان يكون هذا المفهوم كنها للكاتب المجمل ومرأتا لملاحظته بل على ان يكون وجها عرضيا للضاحك المجمل فهو من هذه الحيثية لايكون كنها للكاتب وانما يكون كنها له اذا لوحظ من حيث انه صورة مأخوذة منه ومرأة لملاحظته ثم يحصل ذلك الوجه المفصل اعنى مفهوم من ثبت له الكتابة بمفهوم آخر هو وجه عرضى له ايضا كمفهوم من ثبت له التعجب وهكذا الى غير النهاية لايقال هذه الماهيات المفصلة كما انها كنه بمجملاتها كذلك هى كنه لانفسها فعلى تقدير حصول الاشياء بالوجه فقد حصل بعض الاشياء بالكنه من حيث هو كنهه وينعكس بعكس النقيض الى الملازمة المطلوبة

اعنى كلما لم يحصل شئ من الاشياء بالكنه من حيث هو كنهه لم يحصل
شئ من الاشياء الوجه فسقط المنع لانا نقول تلك الماهيات المفصلة
انما يكون كنها لانفسها اذا كانت ملحوظة فى نفسها من غيران تجعل مرآة
لملاحظة مفهوم آخر كما انها انما يكون كنها لمجملاتها اذا جعلت مرآتا
لملاحظتها واما اذا جعلت مرآتا لملاحظة مفهوم آخر غير انفسها وغير
مجملاتها فلا يكون كنها لشئ لا لانفسها ولا لمجملاتها وهذا المنع من المحشى
مبنى على جواز ان لا يكون مفهوم من المفهومات المجملة والمفصلة حاصلا
فى الذهن الا من حيث انه صورة مأخوذة عن امر خارج ومرآة لملاحظته
ولما امكن انفكاك هذه الحيثية فى كل مفهوم عن الحيثيتين الاخيرين اعنى
حيثية كونه ملحوظا فى نفسه وحيثية كونه مرآتا لملاحظة مجملة الذى
هو ذاته والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فقط انهدم الملازمة التى
هى عبارة عن امتناع الانفكاك وبما حققنا اندفع ما اورده عليه بعض
القاصرين ايضا حيث قال هذا فاسد اذ لا معنى لتصور الشئ بالوجه
دون الكنه الا كون صورة وجهه الصادق عليه حاضرة عند المدرك
دون صورته التى هى عينه فاذا فرض كون ذلك الوجه متصورا بالوجه
دون الكنه وكون ذلك الوجه وجه وجهه الى غير النهاية ايضا
كذلك لم يكن هناك صورة حاضرة عند المدرك فلم يكن ذلك الشئ
ولا شئ من الوجوه متصورا اصلا فضلا عن تصور وجوه غير متناهية
انتهى وذلك انما يرد لو كان المفهوم المفصل الحاضر عند المدرك
كنها لمجملة اولذاته بكل حيثية من الحيثيات الثلثة وذلك ظاهر المنع
لما عرفت وكف ويشير اليه سوق كلام المحشى وعليه يبتنى ما ذكره
الشريف المحقق فى حاشية المطالع حيث اورد العلامة الرازى على لزوم
الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل اشكالا واجاب عنه باجوبة عديدة
وقال الشريف هناك تقدير الجواب الاول ان المراد هو التصور بالكنه وح
ان لم ينته سلسلة الاكتساب الى التصور بوجه كان لزوم الدور او التسلسل





ظاهرا وان انتهت فلذلك الوجه كنه ايضا فان كان متصورا بكنهه فكذلك
يلزم احدهما قطعا وان كان متصورا بوجه آخر نقلنا الكلام الى تصور ذلك
الوجه الاخر فان كان بالكنه عاد المحذور وان كان بوجه ثالث هو متصور
بوجه رابع وهكذا لزم التسلسل فى تصورات الوجه آه وهذا القاصر
غافل عنه اومعاند وبالجملة ليس مراد المحشى والشريف المحقق من تصور
الوجه بالكنه ان يحصل صورته المفصلة التى هى عينه بالذات مطلقا سواء
صورة مأخوذة منه ومرآتا لملاحظتها اوصورة مأخوذة عن امر اخر حتى
يلزمها من عدم تصور شئ من الوجه الغير المتناهية بكنهه ان لا ينحصر
عند المدرك مفهوم اصلا بل مرادهما ان يحصل صورته المفصلة من حيث
انها صورة مأخوذة منه لا من حيث انها صورة مأخوذة عن امر آخر
مغاير له بالذات نعم يمكن دفع الاشكال المذكور عن الش بان يقال نختار
ان مقتضى الملازمة الاولى ذلك تقييد لكن قد اسلفنا ان طرفى الشرطية
الثانية سالبتان ضروريتان بشهادة تالى الشرطية الاولى فالمقدمة المعكسة
الى الملازمة الثانية بعكس النقيض اعنى قولنا كلما امكن تحصيل شئ
من الاشياء بوجه من الوجوه امكن تحصيل كنهه شئ من الاشياء من حيث
هو كنهه ثابت بقوله ضرورة ان ما هو وجه الشئ آه ولكن بملاحظة
مقدمة اخرى واضحة ولذا تركها وهى ان كل مفهوم حصل عند العقل
من حيث كونه صورة منتزعة من غيره بالذات فهو ممكن الحصول عنده
من حيث كونه صورة منتزعة عما هو كنه له ومن حيث كونه صورة منتزعة
من نفسه ضرورة ان كلا من هذه الحيثيات الثالثة راجعة الى الاعتبار الممكن
من العقل ولا وجه لامكان بعضها دون بعض فكلما امكن حصوله
من حيث انه وجه للغير امكن حصوله من حيث انه كنه لشئ واذا ثبت
هذا الاصل ثبت العكس الذى هو الملازمة الثانية فلا يصح قوله فيجوز
ان لا يمكن اكتساب شئ من الاشياء بالكنهه ويمكن اكتساب شئ من الاشياء
بوجهه وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام فانه كما ترى مزالق الاقدام قوله

اذ يجوز ان يكون الوجه السابق ذاتيا الاعرضيا لان تحصيل كنه الشيء
مسبوق بتصوره بوجه ماسواء كان ذلك الوجه ذاتيا او عرضيا الا ترى
ان قصد تحصيل الانسان بكنه الحيوان الناطق كما يكفيه سبق تصوره
بمفهوم الضاحك او الكاتب او بمجموعهما كذلك يكفيه سبق تصوره
بمفهوم الناطق او بمفهوم الجوهر الناطق او الحساس الناطق او الجسم
الضاحك الى غير ذلك اذ الكل يخرجه عن الجهالة المطلقة واذا جاز
ان يكون الوجه السابق ذاتيا صرفا او مشتملا على الذاتى جاز ان يكون
هناك ذاتيات غير متناهية حاصلة للنفس فى ازمنة غير متناهية و يحصل
بعضها من بعض آخر الى ان يحصل الوجه السابق الذاتى عند ذلك الحد
والذاتى الاخر الباقى بعد ذلك الحد كلاهما من سلسلة الذاتيات الغير
المتناهية ولما كان للوجه الذاتى السابق مدخل فى الكنه الذى هو عبارة
عن مجموع الذاتيات بتمامها لم يكن جميع مبادى الكنه مشتركا بين التصور
بالكنه والتصور بذلك الوجه السابق بل بعضها الذى هو جميع مبادى
الوجه السابق فعلى هذا لا يلزم اكتساب الذاتيات الغير المتناهية التى هى
مبادى الكنه فى الزمان المتناهى بعد ذلك الحد لحصول بعضها قبله
وانما يلزم ذلك لو لم يحصل شيء منها قبله وليس كذلك فقد ظهر ان مراده
بالبعض المشترك هو البعض الغير المتناهى من مبادى الكنه لا البعض
المتناهى منها ولا البعض الغير المتناهى من مبادى الوجه السابق والادعاء
المحذور الذى هو لزوم تحصيل الغير المتناهى فى الزمان المتناهى البتة
كما لا يخفى لا يقال الذاتى الباقى الحاصل بعد ذلك الحد ان لم يكتسب
من مبادى الوجه السابق عاد المحذور والا فقد كان جميع مبادى الكنه
مشتركا بين التصورين لا بعضها لانا نقول نختار الثانى ونقول لما كان
الوجه السابق من مبادى الكنه فلو كان جميع مبادى الوجه السابق
لكان الوجه السابق من مبادى نفسه وهو مح قوله واو سلم اى لو سلم
ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون وجها ذاتيا بل عرضيا فانما يتم هذه

الملازمة



الملازمة لو لم يجز اكتساب النفس القديمة سلسلة ذاتيا غير متناهية
من الازل الى حد معين فتكتسب منها الوجه السابق العرضى اولا ثم
الكنه ثانيا بناء على جواز اكتساب العرضى من الذات وكذا لو لم يجز
اكتساب سلسلة عرضيا غير متناهية الى ذلك الحد فتكتسب منها الوجه
العرضى السابق اولا ثم الكنه ثانيا بناء على جواز اكتساب الذاتى من العرضى
وكلا الاحتمالين مراده بقرينة قوله وان لم يكن اكتساب آه بمعنى ان توجه
هذا المنع لا يتوقف على تحقق وقوع الاكتسابين بل يتوجه بمجرد الجواز
العقلى حيث لم يقم على امتناعهما برهان لان الاحتمال العقلى كاف فى هدم
الملازمة التى هى امتناع الانفكاك عند العقل الحاكم الا انه اقتصر على الاحتمال
الاول لكونه اقرب قوله فعلى هذا اشارة الى كل من السندين او الى مجموعهما
المذكور احدهما قبل التسليم والاخر بعده وشروع فى ارجاع منع الملازمة
الى دليلها لان منع المدلل راجع الى دليله يعنى على تقدير كل من السندين
لا يلزم من الاكتساب الكنه بعد ذلك الحد اكتساب امور غير متناهية هى
مبادى الكنه فى زمان متناه اذ يحصل بعض مبادى الكنه فى ضمن مبادى
الوجه السابق الذاتى والعرضى ح فلا يلزم المحال المذكور بعد ذلك
واقول وايضا لابد من تصور الوجه السابق بوجه آخر عرضى على تقدير
السند الثانى و يجوز ان يكون الوجه العرضى لذلك الوجه السابق
العرضى وجها ذاتيا لذى الكنه وقد حصل بمبادى الغير المتناهية
قبل ذلك الحد فلا يلزم المحال المذكور وهذه المنوع بهذه الاسانيد مما
لا مدفوع له وما يقال فى دفع السندين انه لا يجوز ان يكون الوجه السابق
ذاتيا مكتسبا من الذاتيات والا يلزم تحصيل كنه ذلك الوجه ومباديه
من حيث هو كنه وقد سبق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيل
كنه شيء من الاشياء من حيث هو كنه له ولا يجوز ان يكون ذاتيا مكتسبا
من العرضيات ولا عرضيا مكتسبا من الذاتيات لما سبق منه ان المعلوم
بالوجه حقيقة هو ذلك الوجه لا ذو الوجه فى التحقيق فكيف يمكن اكتساب

الذاتى من العرضى وبالعكس فمن الاوهام الفاسدة والاراء الكاسدة: اما الاول فلان الوجه الذاتى السابق انما يحصل بمباديه من حيث هو وجه لذى الكنه لا من حيث هو كنه لشئ ولو سلم فباى برهان ثبت انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شئ من الاشياء من حيث هو كنه له والمحشى فى صدد منع هذه الملازمة الآن فيكون دفع هذا المنع بتلك الملازمة اثباتا للمقدمة الممنوعة بنفسها وان هذا الامصادرة باطلة واما الثانى فلان منع المحشى مبنى على انهم بعد ما عمموا الصورة فى تعريف العلم من الصورة المطابقة وغير المطابقة كما فعله الش فى هذا الكتاب على خلاف التحقيق قسموا العلم المعرف الى تصور وتصديق ثم استدلوا بهذا الدليل على انه ليس كل من هذين القسمين نظريا فكما ان دليلهم ومدعاهم مبنى على خلاف ذلك التحقيق فكذا منع المحشى فدفع هذا المنع بالبناء على ذلك التحقيق فساد الكلام مهم بوجه آخر على انك قد عرفت فيما سلف ان غاية ذلك التحقيق هو ان العلم بالوجه لا يكون عين العلم بذى الوجه ولا يلزم منه ان لا يستعقبه علم آخر متعلق بنفس ذى الوجه كما ان العلم بالدليل ليس عين العلم بالنتيجة ومع ذلك يستعقبه العلم بالنتيجة لابد لنفى ذلك من دليل والقول بان ليس فى الذهن صورة آخر غير صورة الوجه محل نظر بل لقائل ان يقول كسب الذاتى من العرضى واقع تحقيقا لانهم صرحوا بان الاجناس العالية كالجوهر والكيف والكم والاعراض السبعة النسبية لكونها بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل ولا من امرين متساويين لا يمكن تحديدها تاما او ناقصا ولا ترسيمها تاما والا لكان فوقها اجناس فلا يكون اجناسا عالية وهو بط عندهم وانما يمكن ترسيمها برسوم ناقصة هى وجوه عرضية لها فلو لم يكتسب منها ذاتياتها لم يعلم حقيقة شئ من الممكنات عندهم فلا يوجد حكم فى تحقيقهم اذ ليست تلك الاجناس بديهية الحقايق بل نظرية فلا بد من القول باكتساب الذاتيات من العرضيات بطريق الاستعقاب فليتأمل وبهذا البيان ظهر

فساد



فساد ما قيل من ان هذا الكلام من الش مبنى على ما تقرر عندهم من انه لابد فى تصور الشئ بالكنه من تصور مباديه بالكنه ولا يكفى تصورها بالوجه فى ذلك فلا يجوز ان يكون شئ من العلوم التى يحتاج اليها تحصيل الكنه بعينه شيئا من العلوم التى تحصل الوجه اولا من الازل الى الحد المعين ولا ان تحصل سلسلتان متباينتان غير متناهيتين من الازل احدهما مبادى الوجه السابق العرضى والاخر مبادى الكنه اذ لو جاز ذلك لزم حصول كنه بعض الاشياء وهو بط بالدليل المذكور لانه كما يجرى فى امتناع تحصيل كنه ذلك الشئ يجرى فى امتناع تحصيل كنه شئ من مباديه انتهى ما لا لما عرفت انه اثبات المقدمة الممنوعة بنفسها وهو بط لا يفيد علما بالمط اذ كلما عاد المستدل الى اثبات امتناع تحصيل كنه شئ عاد المانع بمنع الملازمة الاولى فمثل هذا المعاند كمثل من دفع منع الكبرى من دليل حدوث العالم بانه متغير وكل متغير حادث بان يقول هذا المنع مدفوع بانه لو لم يكن كل متغير حادثا كان بعضه قديما وهو بط لان دليلها يبطله ايضا وهذا كما ترى اضحوكة للناظرين قوله على انه لا استحالة آه يعنى لو سلمنا ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون وجها ذاتيا وان الذاتى والعرضى لا يجوز اشتراكهما فى المبادى اصلا فانما يلزم تحصيل مبادى الكنه الغير المتناهية فى الزمان المتناهى بعد ذلك الحد لو لم يجز للنفس القديمة تحصيل سلسلتين غير متناهيتين احدهما سلسلة الذاتيات التى هى مبادى الكنه والاخرى سلسلة العرضيات التى هى مبادى الوجه السابق ومبادى الوجه السابق على ذلك الوجه العرضى بان يكون وجه الوجه السابق مثلا وجها عرضيا لذلك الوجه السابق ولذى الكنه ايضا وهكذا فى جميع وجوه الوجوه ويجوز اكتساب بعض العرضيات من بعض بلا نزاع فبمجرد امتداد سلسلة واحدة من عرضيات ذى الكنه يمكن اكتساب وجهه العرضى السابق ووجه وجهه وهكذا الى غير النهاية فلا حاجة الى ما فوق السلسلتين لكنه ذكر قوله فصاعدا على سبيل

التبرع وقوله متباينتين فى الاجزاء بمعنى ان شيئان من اجزاء احديهما لايكتسب بكنهه من شئ من اجزاء الاخرى كما هو شان التباين فى العقل بمعنى ان شيئا من اجزاء احديهما لايحمل على شئ من اجزاء الاخرى كما هوشان التباين فى الواقع ضرورة ان كل واحد من سلسلة العرضيات محمول على الوجه السابق المكتسب منها والوجه السابق محمول على ذى الكنه المحمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات فكل من اجزاء سلسلة العرضيات محمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات و بالعكس لايقال هذه العلاوة وان كانت مبنية على منع ان تحصيل الشئ بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه فذلك منع البديهى وان كانت مبنية على تسليمه فهو ساقط ايضا اذ يمتنع شروع النفس فى مبادى الكنه فى الازل لانا نقول مبنى على تسليمه لكن بتجويز ان يكون سبق الوجه العرضى على قصد تحصيل الكنه ذاتيا لازمانيا لان التقدم الذى يقتضيه التوقف اعم من التقدم الذاتى والزمانى ومايقال التقدم الذاتى ههنا ليس بكاف فى الشروع الذى هوفعل اختيارى فمدفوع بما اشار اليه الش المحقق فى حاشية التجريد من تجويز اسناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى فى ابكار الافكار واقول الحق ان هذه العلاوة مبنية على ان تحصيل النفس سلسلة العرضيات الغير المتناهية الكاسبة للوجه السابق ان كان لغرض تحصيل كنه ذى الكنه كان ذو الكنه معلوما بوجه ما للنفس فى كل زمان يفرض فى جانب الازل فيمكن شروع النفس فى سلسلة الذاتيات التى هى مبادى الكنه فى الازل لكونه حاصلا عند النفس بوجه آخر سابق على الشروع فى الذاتيات لا بالزمان وح يكون تحصيل سلسلة العرضيات لغوا عبثا بل يلزم ان يكون الوجه السابق على الشروع بالذات لابالزمان بديهيا على تقدير نظرية الكل للقطع بان النظرية يستلزم الحدوث الزمانى وان لم يكن لغرض تحصيل ذى الكنه بل يترتب على تحصيل الوجه السابق عند ذلك الحد نفس ذلك الوجه وكونه وجها لذى الكنه معا ثم ينبعث الشوق الى تحصيل





كنهه لم يكن الشروع فى سلسلة الذاتيات متوقفا على الشروع فى سلسلة العرضيات واذا انتفى التوقف بين السلسلتين جاز للنفس الشروع فيهما فى الازل بان تحصل شيئا منهما فى كل يوم فرض من الايام الغير المتناهية ولو كان تحصيل اجزائهما على سبيل التعاقب كتحصيلنا انواعا من الفنون اذ لو فرضنا ان النفس حصلت فى صبح كل يوم ذاتيا واحدا وفى مسائه عرضيا واحدا فعلى تقدير عدم تناهى الايام يلزم عدم تناهى كل من السلسلتين فمن قال هذا محال لاستلزامه التفات النفس الى شيئين فى زمان واحد وهو محال فقد ركب متن عميا قوله وثالثها ان هذا الدليل اى الدليل المركب من الملازمتين المسوق لاثبات ان بطلان التالى من دليل القوم لايتوقف على حدوث النفس على تقدير تمام ذاته من الملازمة الاولى والثانية لايدل على ان دليل القوم فى كلا جانبى التصورات والتصديقات لايتوقف على حدوث النفس وانما يدل على انه لايتوقف عليه فى جانب التصورات فلا يتم تقريب هذا الدليل الذى اورده الش هذا هو مقتضى سوق الكلام لكن على هذا كان عليه ان يقول ان الدليل انما يدل على بطلان التسلسل فى جانب التصورات ولايدل على بطلانه فى جانب التصديقات ولعله انما عدل عنه الى ماذكره للايماء الى مثل مايأتى منه من الاعتراض عليه بوجه آخر بان يقال هذا دليل آخر على بطلان نظرية الكل يدل دليل القوم لا على بطلان التسلسل ولايلزم من عدم توقف دليله على حدوث النفس عدم توقف دليلهم عليه مع انه على هذا التقدير ايضا لايتم تقريبه اذ لايدل على بطلان نظرية جميع التصديقات فيحتاج فى ابطاله الى حدوث النفس كدليل القوم قوله ولايجرى لاعينه ولا خلاصته ضرورة ان اكتساب التصديق المطلوب كالتصديق بحدوث العالم مسبوق بتصور الوقوع واللاوقوع والشك فيه لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المط بحيث لايجتمع معه فى زمان واحد بان يكون التصديق لكل قضية مشروطا بالتصديق بنقيضها وان كان مسبوقا بتصديقات

آخرهى مباديه وشروط تحصيله لكن تلك التصديقات يجوزاشتراكها
مع التصديق المط فى المبادى فلايلزم المحذور المذكور بخلاف ماذاكان
مسبوقا بتصديق مقابل لان مبادى احد النقيضين يمتنع ان يكون مبادى
الاخر فعلى تقدير نظرية جميع التصديقات يلزم المح المذكور ويجرى
خلاصة الدليل فى بطلان نظرية جمع التصديقات ايضا وتلخيص كلامه
ان هذا الدليل انما يجرى فيه لوكان كل تصديق مسبوقا بتصديق مقابل له
اذيقال ح لابد للنفس من صرف الزمان من الازل الى حدمعين فى اكتساب
التصديق السابق المبادى للتصديق المط فى المبادى فلوحصل بعدذلك
يلزم تحصيل التصديقات الغير المتناهية التى هى مبادى التصديق المطفى
الزمان المتناهى بعدذلك الحد وليس الامر كذلك فلايجرى فيه ولايجدى
كونه مسبوقا بالتصور والشك لان فرض نظرية جميع التصديقات لايستلزم
فرض نظرية جميع التصورات فيجوزان يكون الشك السابق بديهيا فى الازل
فلنشرع فى مبادى التصديق المط الغير المتناهى فى الازل وتحصيله فى وقت
من الاوقات من غير لزوم محذور فلايجرى فيه بهذا الاعتبار وان انساق
اليه بعض الافكار قوله مسبوق بتصوره والضمير راجع الى الوقوع
اواللاوقوع المأخوذ فى مفهوم التصديق والقول بانه عائد الى الاكتساب
اوالى التصديق المط بناء على ماسبق من ان الشروع فى الفعل الاختيارى
موقوف على تصور ذلك الفعل وعلى تصور الغرض المط فيأباه عطف
الشك فيه اذلامعنى لكون التصديق المط مسبوقا بالشك فى الاكتساب
اوفى نفسه وان ارجع الضمير المجرور فى الشك فيه الى الوقوع اواللاوقوع
المذكور فى ضمن التصديق اوجب تفكيكا بلاداع لايقال وكذا لامعنى
لكون التصديق المط مسبوقا بالشك فى الوقوع اواللاوقوع بل هو
مسبوق بمطلق التصور فالصواب ترك العطف لانا نقول كون العلم
النظرى مسبوقا بالشك مذهب البعض فلعله مبنى عليه ولك ان تقول وهو
مذهب الحق لان الطرف المصدق به بالنظر هو قبل الاستدلال عليه





اما مشكوك فيه اوموهوم اومخيل واذا كان موهوما اومخيلا كان الطرف
الاخر مظنونا اومقطوعا قبل الاستدلال على الطرف الاول ولاينتقل
التصديق من طرف الى طرف مالم يتوسط بينهما شك فالتصديق
بالنظرى مسبوق بالشك فى كل حال لايقال قديكون العلم العقلى المتعلق
بطرف مسبوق بظن ذلك الطرف بان يكون النظر محصلا لليقين
بعدالظن لابعد الوهم اوالتخييل فلايكون هذا اليقين النظرى مسبوقا
بالشك لانا نقول على تقدير نظرية الكل يكون الظن السابق نظريا
مسبوقا بالشك فيكون اليقين ايضا مسبوقا به بواسطة ذلك الظن لكن
بهذا الجواب يتخلص المحشى ولايتخلص ذلك البعض صاحب المذهب
لان مذهبه مسبوقية التصديق بالشك مطلقا لاعلى تقدير نظرية الكل
كمالايخفى قوله اللهم الا ان يقال آه اثبات للتقريب باجراء خلاصة
دليل الش فى بطلان نظرية جميع التصديقات وتلك الخلاصة هى
كون كل علم نظرى تصورى اوتصديقى مسبوقا باخرمن نوعه مع تباينهما
فى المبادى وهذه الخلاصة المشتركة بين التصورات والتصديقات جارية
فى بطلان نظرية جميع التصديقات ايضا بان يقال لاشك ان اكتساب
كل تصديق لكونه فعلا اختياريا مسبوق بالتصديق بفائدةما لذلك
الاكتساب ولوكان لاطمينان ودفع الاضطراب عن النفس وبالتصديق
بمناسبة المبادى للمط كماسبق وهذه التصديقات ايضا نظرية على تقدير
نظرية جميع التصديقات فلوكان جميع التصديقات نظرية لم يمكن
تحصيل شئ من التصديقات المسبوقة ومتى لم يمكن تحصيل شئ منها
لم يمكن تحصيل شئ من التصديقات السابقة والمسبوقة اما الملازمة الثانية
فظاهرة لان كل تصديق نظرى سابق هو مسبوق بتصديق آخر
واما الملازمة الاولى فلان النفس يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى حد
معين فى اكتساب التصديق السابق فلوحصل المسبوق بعد ذلك يلزم
تحصيل التصديقات الغير المتناهية التى هى مبادى التصديق المسبوق

فى الزمان المتناهى اقول ولعل هذا اللزوم مبنى على دعوى ان السابق والمسبوق يمتنع اشتراكهما فى المبادى لان السائل اشار بتوصيف التصديق الاخر بوصف المقابل للتصديق المط الى ان هذا اللزوم لايتم بدون تباين التصديقين فى المبادى فلا يصح الجواب بالاغماض عنه نعم تباينهما مم ولذا امر بالتأمل كما اشار اليه فيما نقل عنه ههنا حيث قال قولنا فليتأمل للاشارة الى توجه الوجوه السابقة عليه ايضا واقول لو كان جميع التصديقات نظرية كانت النفس شاكة فى نظرية كل علم وفى احتياجه الى النظر وفى عدم حصوله قبل النظر وفى حصوله بمباشرة الاسباب وهكذا ولو كان شاكة فى جميع المفهومات التصديقية فى كل زمان يفرض فى جانب الازل لم يمكن لها الشروع فى اكتساب بشئ من التصديقات والتصورات فى شئ من تلك الازمنة لاستواء نسبة الشك الى طرفى الفعل والترك وهذا واضح جدا ولذا اعرض عن الشارح المحقق وتعرض بما يخفى وهو الدليل الذى ذكره لابطال التسلسل فى جانب التصورات نعم يتجه عليه ما قدمنا من ان مسبوقية كل فعل اختيارى بتصديق ما انما يتم على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين المجوزين لترجيح الفاعل المختار احد المتساويين من غير مرجح الا ان يقال ذهب المص فى شرح المقاصد الى ان كل فعل اختيارى مسبوق بتصديق ما بداهة وان لم يكن مسبوقا بفائدة معينة او بفائدة ما ولا يمكن حمل جواب المحشى بقوله اللهم آه على ما ذكرنا لانه قصد اجراء دليل الش وما ذكرنا ليس عينه ولا خلاصته قوله الثانى ما اورده عليه آه اى الوجه الثانى من وجوه النظر الواردة على التوقف الثانى اى توقف دليل القوم على حدوث النفس ما اورده عليه من ان العلم بالنظرى لا يستقل بحصول ولا تحصيل اى لا يكون بنفسه حاصلا ولا محصلا وعلة للغير ضرورة ان النظرية اى الكون نظريا يستدعى الاحتياج الى الغير فى الحصول فكل علم نظرى يحتاج الى الغير بالضرورة فى الحصول وكل





ما يحتاج الى الغير فى الحصول فهو يحتاج الى الغير فى التحصيل بالطريق الاولى ولذا اكتفى باحتياجه فى الحصول فقد ثبت قطعا ان لا شئ من العلم النظرى التصورى والتصديقى بمستقل فى حصوله ولا فى تحصيله للغير بل هو فى كل منهما محتاج الى الغير ولعلهم ارادوا بالغير ههنا علما آخر سواء من نوع المحتاج او من نوع آخر لا امرا مغايرا له مطلقا والا لضاع تقييد العلم بالنظرى لان العلم البديهى ايضا بل كل ممكن غير مستقل فى شئ من الحصول والتحصيل كما يظهر من دليل اثبات الواجب فيما بعد والفاء فى قوله فلو كان جميع التصورات آه لتفريع هذه الشرطية على ما سبق وتقرير اثباتها ان يقال لو كان الكل نظريا لم يكن شئ منهما مستقلا فى الحصول ولا فى التحصيل ومتى لم يكن مستقلا فيهما لم يكن حصول شئ منهما فينتج تلك الشرطية اما الصغرى الشرطية فلا تقدم واما الكبرى فلقوله اذ ليس هناك ح شئ يصح الاستناد اليه اى يصح ان يكون علة الحصول لا لحصول نفسه ولا لحصول غيره فلما ثبت هذه الشرطية ثبت ان بين فرض نظرية الكل وبين امكان حصول شئ ما منها معاندة كلية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فلا يمكن منع بطلان التسلسل من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا حاصلا للنفس القديمة بطريق التسلسل فى المعدات هذا هو مقتضى سوق كلامهم وان استثنى نقيض تالى الشرطية المذكورة كان دليلا على بطلان نظرية الكل غير دليل القوم كما ذكرنا فى دليل الش بعينه وانت تعلم ان ظاهر قولهم سواء كانت النفس قديمة آه يأبى عن كونه دليلا آخر كما يأبى السوق لان هذه التسوية متعلقة بالشرطية الثانية فلو كان دليلا آخر لم يحسن ايراد هذه التسوية منهم واما جعلها اشارة الى ان دليلنا هذا لا يتوقف على حدوث النفس كما يتوقف عليه دليل القوم فبعيد جدا واعلم ان هذا الدليل سواء كان دليلا على بطلان التالى من دليلهم او دليلا آخر على بطلان نظرية الكل هو كدليل القوم منحل الى دليلين احدهما دليل البطلان

فى جانب التصورات والاخر دليل البطلان فى جانب التصديقات لما ذكرنا فى الخلال دليل القوم اليهما فيتجه على هذا الدليل ايضا انه على تقدير نظرية جميع التصورات وحدها اوجميع التصديقات وحدها لايلزم نظرية الاخرى فليكن الاخرى بديهية كلا اوجزأ ويستند اليها تلك النظريات فيتوقف هذا الدليل وكذا دليل الش فيما قبل على امتناع اكتساب التصديق من التصور وقد سبق جوابه مع ما عليه فتذكر

قوله وهذا مثل ما استدل آه تفصيله ان الشئ بمعنى ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه منحصر عقلا فى ثلثة انواع الواجب بالذات الذى يقتضى ذاته وجوده ويكون مستقلا فيه والممتنع بالذات الذى يقتضى ذاته عدمه والممكن الذى لايقتضى ذاته شيئا من الوجود والعدم سواء كانا متساويين بالنسبة الى ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وبعض الفلاسفة اوكان العدم اولى ما ذهب اليه بعض الفلاسفة ومنهم الشيخ الرئيس ابن سينا ولاشبهة فى عدم الممتنع ووجود الممكن وانما الشبهة فى انحصار الموجود فى الممكن فح نقول لولم يوجد الواجب بالذات لانحصر الموجود فى نوع الممكن ولوانحصر فيه لم يمكن وجود شئ من الممكنات فلولا الواجب لم يمكن وجود شئ منها واللازم بط بداهة اما الصغرى فظة واما الكبرى فلان الممكن لايستقل بوجوده ولا ايجاده والالزم رجحان احد المتساويين على الاخر اورجحان المرجوح على الراجح من غير مرجح وهو بط عند جميع العقلاء وقوله وان كان متعدد آه لدفع شبهة ان حال المتعدد قد يكون مغايرا لحال الاحاد كما فى قولنا هذا الحجر لايطيقه كل واحد من الناس فانه صادق مع ان المتعدد من الناس يطيقه فيجوز ان لايكون شئ من آحاد الممكن مستقلا بالوجود والايجاد وان يكون المتعدد منها فى زمان مستقلا فى ذلك الزمان والمتعدد الاخر الموجود قبله مستقلا فى زمانه وهكذا الى غير النهاية فدفعها بان حال المتعدد ههنا لايكون مغايرا لحال الاحاد فانه كما ان كلا من الاحاد هو من افراد الممكن كذلك كل متعدد منها متناهيا





اوغير متناه من افراده ضرورة ان شيئا من هذه الاحاد والمجموعات الموجودة ليس من افراد الممتنع بالذات ولا من افراد الواجب بالذات على تقدير انحصار الموجود فى الممكن واذا كان الكل ممكنا لم يكن شئ منها مستقلا والالزم الرجحان المذكور واذا لم يكن مستقلا على تقدير انحصار الموجود فى الممكن فلا وجود فى نوع الممكن ولا ايجاد فلا موجود

قوله وهو انه ان اراد آه يعنى ان اراد بعدم استقلال النظرى احتياج كل شخص منه الى علم آخر يغايره بالشخص سواء كان مغايرا له بالنوع ايضا اولا فعدم استقلاله بهذا المعنى مسلم بناء على ان تعريف النظرى تقتضى احتياجه الى مطلق الغير من العلوم سواء كان ذلك الغير نظريا مكتسبا من العلم الاخر اوبديهيا وان لم يقتض احتياجه الى خصوصية نوع النظرى اوخصوصية نوع البديهى لكن على هذا لايتم تقريب ذلك الدليل المسوق لاثبات الشرطية لان غاية مايستلزمه ذلك الدليل ح انه على تقدير نظرية الكل لايمكن حصول شئ منهما بالاستناد الى ما ليس بنظرى اذ على تقدير نظرية الكل ليس ههناك ما ليس بنظرى فلو حصل بالاستناد الى ما ليس بنظرى يلزم استناد الموجود فى وجوده الى المعدوم وهو مح لان ما لم يكن موجودا فى نفسه لايكون علة للغير بداهة وهذا اللازم لايستلزم الشرطية المط التى هى انه على تقدير نظرية الكل لايمكن حصول شئ منهما مطلقا لا بالاستناد الى ما هو من نوعه اعنى النظرى ولا بالاستناد الى ما ليس من نوعه اعنى البديهى لجواز ان يكون الكل نظريا وحاصلا باستناد بعضها الى بعض بطريق الدور والتسلسل حيث لم يؤخذ بطلانهما مقدمة فى هذا الاستدلال المسوق لابطال امكان حصوله بطريق التسلسل اذ لو اخذ كان مصادرة على المط وان اراد بعدم استقلاله احتياجه الى ما يغايره بالنوع اعنى الى ما ليس بنظرى فعدم استقلاله بهذا المعنى مم بل متوقف على اول البحث الذى هو بداهة البعض لان احتياجه الى البديهى فرع وجود البديهى فالتصديق بذلك الاحتياج موقوف

على التصديق بوجود البديهى فيكون ثبوت هذه المقدمة القائلة بان النظرى محتاج الى البديهى موقوفا على ثبوت اصل المدعى ههنا فيكون هذا الدليل فاسدا مشتملا على المصادره وبهذا عرفت ان قوله بل هو اول البحث ترق من المنع الى النقض وان مراده من التقريب تقريب دليل الشرطية لاتقريب اصل الدليل على بطلان نظرية الكل كما وهم لان هذا المنع لايتوجه على تقريبه بل على نفس الشرطية ان لم يقيد تاليها بقيد وعلى بطلان ذلك التالى ان قيد بقيد بالاستناد الى ما لبس من نوع النظرى كما شرنا نعم يمكن ان يحمل على تقريب الاستدلال بتلك الشرطية على بطلان حصوله بطريق التسلسل فان قلت بل المنع الذى اورده المحشى على تقدير الشق الاول متوجه على كبرى دليل الشرطية المرتب من القياس الافترانى الشرطى على ما قررتم ويكون ذلك المنع راجعا الى دليلهما اعنى قوله اذ لبس هناك شئ يصح الاستناد اليه لا على تقريب ذلك الدليل قلت ان قيد الحد الاكبر بالقيد المذكور يتوجه على تقريبه والا فيتوجه على كبراه فهذا المنع وامثاله متوجه بالترديد على الكبرى تارة وعلى التقريب اخرى الا انهم ربما يكتفون باحد المنعين عن الاخر لظهوره بالمقايسة كما اشار الى مثله المحشى فى حاشية الاداب وهذا نظير ان يقال هذا انسان لانه حساس فان اخذ الكبرى بان يقال وكل حساس انسان يتوجه المنع على تلك الكبرى وان اخذت بان يقال وكل حساس حيوان فلا يتوجه على الكبرى بل على التقريب اذ لبس الحاصل من الدليل اعنى الحيوانية مستلزما للمط الذى هو الانسانية **قوله** حيث لم تؤخذ آه اما فى دليل اثبات الواجب المذكور فلان لهم فى اثبات الواجب بالذات مسلكين احدهما موقوف على ابطال الدور والتسلسل وثانيهما غير موقوف على ذلك وقد صرحوا بان ذلك الدليل من الثانى واما فى دليل القائل ههنا فلما عرفت من ان اخذه مقدمة منه يوجب المصادرة على المط ولقائل ان يقول انما يصح ذلك على تقدير كونه مسوقا لابطال التسلسل





كما ساقه القائل واما على تقدير كونه مسوقا لابطال نظرية الكل على ان يكون دليلا اخر عليه بدل دليل القوم كما يأتى منه فى الوجه الثانى فلا اذ الغرض ابطال نظرية الكل باى وجه كان لا مع تقدير امكان التسلسل او لا لدور فقط الا ان يقال مجرد عدم الاخذ على التقدير الاول كاف فى ايراد المحشى على القائل لان ذلك القائل ساقه لابطال التسلسل على انه على كل من التقديرين غير موقوف على ابطالهما وان استلزمه وفرق بين اللازم المتأخر والمتقدم وستعرف تحقيقه ولذا صح للقائل سوقه لابطال التسلسل وفى قول المحشى وهذا مثل ما استدل آه اشارة الى ذلك الا ان يقال المراد آه هذا مما اشار اليه الشارح المحقق فى رسالة اثبات الواجب بالدليل المذكور حيث قال اقول يمكن ان يناقش فى المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فسلم ولا يستلزم المط لجواز ان يكون الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد عدم استقلاله فى نوعه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة ولو اخذت هذه المقدمة حدسية لم يبعد لكنه لا يجرى فى المناظرة انتهى تلخيص الجواب ابطال المنع ببداهة المقدمة المهمة وحاصل عدم جريانه فى المناظرة منع تلك البداهة اذ الحدسيات كالمجربات تختلف باختلاف الاشخاص كيف ولو كانت تلك المقدمة بديهية لثبت الواجب بالذات بمجرد تلك المقدمة قطعا فلبغوا باقى المقدمات من العلماء الاعلام كما لا يخفى واقول الكل ركيك والصواب اختيار الشق الاول ودعوى الحدس فى التقريب لان المستدل اشار بقوله وان كان متعددا آه الى انه لا شئ مما يصدق عليه الممكن من الاحاد والمجموعات المتناهية او غير المتناهية بمستقل بل يحتاج الى غير فى الوجود فيلزم قطعا ان لا يتحقق الوجود فى نوع الممكن على تقدير انحصار الموجود فيه والا يلزم استقلال فرد ما منه ورجحان وجوده على عدمه من غير مرجح لاستحالة تحقق الوجود فى النوع بدون تحققه فى شئ من افراده واذا لم يتحقق الوجود

فى ذلك النوع لم يتحقق فيه الايجاد بالطريق الاولى لبداهة ان الموجد
للغير لابدوان يكون موجودا فى مرتبة الايجاد واليه اشار المستدل ايضا
بقوله اذ ليس ههنا شئ يصلح للاستناد آه فعلى تقديرا نحصار الموجود
فى الممكن يلزم ان لايوجد شئ من الممكنات لابالاستناد الى ماليس بممكن
لعدم وجوده على تقدير الانحصار ولابالاستناد الى مايصدق عليه الممكن
لعدم وجوده ايضا على ذلك التقدير فكيف يجوز استناد بعضها الى بعض
ولو بطريق الدور او التسلسل فالاحتياج الى ماليس بممكن لازم متأخر
لذلك الدليل القاطع لامقدمة منه كما ذهب اليه الش والمحشى وح لايلزم
استدراك سائر المقدمات كما زعمهما على ماعرفت وهذا الذى ذكرنا
هو القياس الخفى السانح دفعة فى ذلك التقريب الحدسى فان سنح على
الناظر ثبت التقريب عنده بداهة فلا يناظر لانه طالب للحق والافيكون
ذلك القياس الخفى دليلا قاطعا بالنسبة اليه فينقطع مناظرته ايضا
اذ يجديه نعم لايجدى المكابر ولا كلام معه اذ الغرض تحقيق المباحث لا الزام
كل معاند قوله وثانيهما ان هذا آه لايخفى ان الوجه الاول كان
منع الذات دليل الشرطية تارة وتقريبه اخرى كما عرفت وهذا الوجه
منع لتقريب الاستدلال بتلك الشرطية على نفى التوقف الثانى اى لايلزم
من ثبوت تلك الشرطية على تقدير تسليمها عدم توقف دليل القوم على
حدوث النفس مستندا بان حال دليل القوم كحال احد مسلكى اهل الكلام
والحكمة مع المسلك الاخر الموقوف عندهم على ابطال الدور والتسلسل
فلو استلزم مثل ذلك النفى التوقف لبطل حكمهم بتوقف المسلك الثانى
على ابطالهما وهو فاسد اقول وبالله التوفيق قد التبس هذا المقام
على المحشى اوقصد ترويج الزيوف والمروى الذى هو توقف دليل القوم
ههنا على حدوث النفس بين ايجاد التى هى توقفه على ابطال الدور
والتسلسل والامر واضح قطعا از قد عرفت ان دليل القائل كما قام دليلا
على بطلان نظرية الكل باستثناء نقيض تالى الشرطية المذكورة كذلك

قام



قام دليلا على بطلان امكان التحصيل ح مطلقا ولو بطريق الدور
والتسلسل بناء على جواز ان يكون لشئ واحد لوازم عديدة ولايلزم
من كونه دليلا على بطلان الدور والتسلسل ايضا ههنا توقفه على
بطلانهما والالكان كل دليل متوقفا على مدعاه ومصادرة على المط كيف
والفرق واضح بين اللازم المتأخر المترتب على الشئ كلزوم المعلوم لعلة
الموجبة وبين لازمه المقدم الموقوف عليه كلزوم العلة المساوية لمعلولها
فبطلان الدور والتسلسل لازم متأخر لدليل القائل ولازم متقدم لدليل
القوم حيث اخذوه مقدمة من دليلهم دون القائل وكذا الكلام فى مسلكى
اثبات الواجب ولهذا قال بعض المحققين ان المسلك الغير الموقوف على
ابطالهما كما يقوم دليلا على ثبوت الواجب بالذات كذلك يقوم دليلا
على بطلانهما ولما ثبت بدليل القائل بطلان الدور والتسلسل ههنا
مطلقا سواء كانت النفس قديمة اوحادثة لم يكن دليل القوم متوقفا على
حدوث النفس وكان متوقفا على ابطال الدور والتسلسل بدليل من الادلة
ولو بدليل القائل فح يظهر ان لا اشكال فى حكم القوم بتوقف احد
المسلكين على ابطالهما دون المسلك الاخر قوله وهو ان لزوم
استحضار الامور آه يعنى انما حكموا ببطلان التسلسل ههنا لاستلزامه
استحضار امور غير متناهية والتفات الى كل منها على حدة على سبيل
التفصيل لان اكتساب كل نظرى يمتنع بدون التفات الى كل من مباديه
النظرية على حدة على سبيل التفصيل وان كفى الملاحظة الاجمالية
فى المبادى البديهية كما فى ملاحظة القياسات الخفية فى الحدسيات
والمجربات والمتواترات فعلى تقدير تسلسل المبادى النظرية الى غير نهاية
يلزم فى حصول شئ منها الاستحضار المذكور فى زمان متناه فيما بين
شروع الناظر فى الاكتساب وختامه لكن لزوم ذلك الاستحضار
لايتوقف على حدوث النفس الحصول اللزوم المذكور على تقدير قدمها
ايضا ومايقال على هذا يكون اللازم اكتساب الامور الغير المتناهية فى ازمنة

متناهية لا استحضارها فيه والكلام فى الثانى لا فى الاول فمدفوع بان اكتساب
النظريات الغير المتناهية واستحضارها تفصيلا متلازمان قوله
الحدوث تعلقها بالبدن اى لان تعلقها بالبدن حادث زمانا ولو كانت
قديمة اذ لو كان تعلقها قديما فاما ان يكون ذلك التعلق القديم تعلقها
بشخص البدن الانسانى وهو مح لان كل شخص من ابدان الانسان
والحيوان حادث ضرورة بل كل شخص من المواليد الثلثة من العناصر
حادث عند الكل او تعلقها بنوع البدن الانسانى بان تنتقل من بدن الى آخر
ولا تخلوا عن التعلق فى شئ من الازمنة الماضية الى غير النهاية وهو ايضا
بط لانه قول بالتناسخ وهو بط لوجوه الاول ماذكره ارسطو من ان كل
بدن اذا تم استعداده لنفس فى الرحم يفاض عليه من جانب المبداء
الفياض نفس وجوبا دفعا للبخل المحال فلكل بدن نفس على حدة فلو
تعلق به نفس اخر بعد مفارقتها عن بدنها لكان لبدن واحد نفسان
واللازم بط ضرورة ان كل احد يعلم ان ليس له الا نفس واحدة الثانى
او وقع التناسخ لتذكرت النفس ما عملته فى التعلقات السابقة واللازم
بط وجدانا الثالث قد تهلك ابدان كثيرة جدا دفعة كما فى بعض الحروب
فلو تعلقت نفس كل منها ببدن ح لكان عدد الابدان الحادثة فى ذلك
الوقت مساويا لعدد الهالكة فيه لئلا يلزم تعطيل بعض النفوس وتلك
المساوات بط بداهة وانت خبير بان التناسخ عند القائلين به مشروط
بعدم تخلل زمان بين المفارقة والتعلق الثانى كما دل عليه كلام الشريف
المحقق فى تعريفاته فعلى هذا لا يلزم من بطلان التناسخ بهذا المعنى
حدوث تعلقها بنوع البدن الانسانى لجواز تعلقها بابدان غير متناهية
فى جانب الازل لكن يتخلل زمان بينهما والتعطيل المشار اليه فى الوجه الاخير
غير لازم لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات لاشغل على بطلانه غير
مبرهن لا يقال الوجه الاول المنقول عن ارسطو كما يبطل التناسخ بذلك
الشرط يبطله بدونه اذ يلزم اجتماع نفسين فى بدن واحد على كل تقدير





لانا نقول لا يصح ابطاله ههنا بذلك الوجه لانه كما ترى موقوف على حدوث
النفس ولذا اوردوا عليه بانه دور محض لانه بين حدوث النفس بانها لو كانت
قديمة لكانت معطلة او متناسخة والكل بط ثم بين بطلان التناسخ
بحدوثها عند تمام استعداد البدن فان ابطله القائل ههنا بذلك الوجه
فيقع فيما هرب من توقف دليل القوم على حدوث النفس وان ابطله
باحد الوجهين الاخيرين فلا يقومان على بطلانه بدون ذلك الاشتراط
بداهة لان التذكر والمساواة انما يلزمان اذا لم يتخلل زمان بين المفارقة
والتعلق الثانى واما اذا جاز ذلك التخلل فيجوز النسيان لطول العهد بين
التعلقين وتعلق نفوس الهالكة على التدريج كما لا يخفى وايضا ليس
الاحتياج فى دليل القوم الى بطلان التناسخ اولى من الاحتياج الى حدوث
النفس لان ادلة الحكماء فى كل منهما مختلفة كما تقرر فى محلها وان اكتفى
بمجرد تقرره فى محله فما بال حدوث النفس الا ان يقال ليس الغرض ترجيح
احد الاحتياجين على الاخر بل مجرد هدم التوقف على حدوث
النفس قوله بناء على ان الاكتساب علة للزوم المعلل بحدوث
التعلق فقوله لحدوث تعلقها متعلق باللزوم المطلق وقوله بناء آه متعلق
باللزوم المقيد والاولى ان يقول اذ على تقدير قدمها ايضا يلزم ذلك
بناء على ان اكتسابها موقوف على تعلقها بالبدن وتعلقها بالبدن
حادث لبطلان التناسخ والتعطيل لينتج من غير المتعارف ان اكتسابها
موقوف على الحادث وكل موقوف على الحادث حادث فاكتسابها حادث
ولو كانت قديمة قوله واعماله بعض الحواس آه عطف علة على
المعلول اذ الحق ان الاكتساب موقوف على الاعمال المذكور كما تقرر
فى محله ولذا امتنع للنفس اكتساب الكمالات بعد المفارقة من البدن
والاعمال المذكور موقوف على تعلقها بالبدن لكون القوة الموقوف عليها
حالة بالبدن من حلول الاعراض فى محالها والحلول المفسر باختصاص
الناعت بالمنعوت يوجب استحالة وجود الحال بدون المحل وتلك القوة

هى المتصرفة التى من شانها التركيب والتفصيل و يستخدم بها النفس
تارة فى النظر وترتيب الكليات المعقولة والوهم اخرى فى ترتيب صور
المحسوسات والمعانى الجزئية المنتزعة عنها فهى بالاعتبار الاول تسمى
مفكرة ولذا اختارها ههنا و بالاعتبار الثانى تسمى مخيلة ومع قطع
النظر عن الاعتبارين تسمى متصرفة ولقائل ان يقول انما يتم توقف
الاكتساب على التعلق بالبدن اذا لم يجز الاكتساب بالتعريف المفرد الذى
لا يتصور فيه الترتيب والتفصيل واما اذا جوز ذلك كما سيجئ ذلك من المص
فهو محل نظر اذ بمجرد الالتفات الكافى فى الكسب بالمفرد لا يتوقف
على شئ من القوى الجسمانية كما لا يخفى قوله ويمكن ان يجاب عنه
آه تلخيص الجواب ان التعلق بالبدن معتبر فى مفهوم النفس فيجوز
ان يكون عنوان النفس عرضا مفارقا لكل من تلك الجواهر المجردة
فاذا اضيف الحدوث الى عنوان النفس لم يتبادر منه الا حدوثها من حيث
انها متصفة بذلك العنوان وحدوثها من حيث الاتصاف بذلك العنوان
كما يكون بحدوث ذاتها وتعلقها معا كذلك يكون بحدوث تعلقها
فقط مع قدم ذاتها فقولهم هذا الدليل موقوف على حدوث النفس بمعنى
انه موقوف على احد الامرين اما حدوث ذاتها واما حدوث تعلقها اذ كما
يندرج فيه حدوث ذاتها يندرج فيه حدوث تعلقها مع قدمها ذاتها
وهذا كما يقال لم يحدث فى بلدنا شاعرا او منجم الى سنة كذا مع ان ذات
ذلك الشخص حادث فيه قبل تلك السنة بزمان كثير لانه انما يكون شاعرا
او منجما بعد زمان كثير من ولادته لكن لما اريد به الشخص المتصف بعنوان
الشاعر والمنجم من حيث اتصافه به صح نفى حدوثه قبل تلك السنة فعلى
هذا يكون اطلاق النفس على تلك الجواهر المجردة قبل تعلقها بالبدن
و بعد المفارقة عنها مجازا بطريق الاول فى الاول والكون فى الثانى
ولا يتجه عليه انه لو كان الامر كذلك لم يصح قولهم كل نفس بعد المفارقة
تتلذ و بالكمالات وتتألم بالجهالات لان المعتبرة فى عقد الوضع ان يكون





العنوان صادقا على الامر فراد فى احد الازمنة كما فى قولهم كل نائم مستيقظ
نعم يتجه عليه ان الجمهور جعلوا عنوان النفس المعرف بالجوهر المجرد
فى ذاته عن المادة الجسمية المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف ماهية
نوعية مشتركة بين تلك الجواهر المجردة فلا يكون عرضا لازما فصلا
عن كونه مفارقا بالفعل ولعلهم حملوا المتعلق على معنى ما من شانه التعلق
بالبدن اذ الماهيات النوعية وسائر الذاتيات ولوازمها يمتنع انفكاكها
عن افرادها فى شئ من اوقات وجودها لا يقال هذا الجواب مبنى على تجويز
كون التعريف المذكور رسما للنفس كما جوزه المص فى شرح المقاصد
فيجوز ان يكون رسما بعوارض مفارقة لانا نقول المفيد المجيب كون مفهوم
النفس عارضا مفارقا عن افرادها قبل التعلق بان يكون ذلك التعريف
حد لذلك العارض اللهم الا ان يقال يجوز ذلك ايضا لانه فى مقام المنع
والاولى ان يجاب بتعميم مرادهم من حدوثها ذاتا او تعلقا من غير تعرض
بمفهوم النفس فتأمل قال الشارح لا يتم الا بدعوى البداهة آه
اضافة الدعوى الى البداهة من اضافة المصدر الى معموله اى ادعاء
البداهة والحكم بها لا من اضافة العام الى الخاص كاضافة يوم الاحد
على ان يكون الدعوى بمعنى ما من شانه ان يدعى كما هو الشائع فى امثال
هذا المقام لان مآل الكلام على هذا الى انه لا يتم الا بنفس بداهة مقدماته
واطرافها وهذا مع انه لا فساد فيه لا يكفى فى نفى كسبية الكل وانما يكفى
اذا ادعى ان بعض هذه المقدمات بديهية ليؤل الى ادعاء البداهة فى المدعى
فلا يصح قوله وذلك كاف فى نفى كسبية الكل ولذا حمله المحشى على الاحتمال
الاول كما يدل عليه قوله فضلا عن دعوى البداهة وايضا الباء الداخلة
عليها للاستعانة او للسببية الموجبتين لتقدم الدعوى على تمام الاستدلال
الدالتين بواسطة الحصر المشتمل على السلب الضرورى والايجاب
الامكانى على معنى التوقف الذى هو ان لا يمكن تمام الاستدلال الا بعد
ادعاء البداهة فى المقدمات واطرافها لا للمصاحبة الشاملة لمصاحبة جميع

لوازمه له ولوكانت لوازم متأخرة اذلوحملت على المصاحبة جاز ان يكون
الحكم ببداهة المقدمات لازما متأخرا لتمام استدلالهم كمدعاهم فلا يترتب
عليه ماقصده من الاستغناء عن دليل القوم ههنا لجواز ان يكون ذلك الحكم
مع حكم مدعاهم اعنى نفى كسبية الكل لازمى ملزوم واحد فى درجة واحدة
فلا استغناء عنه نعم كما يبطل الدليل باستلزامه دعوى البداهة فى المط
كذلك يبطل باستلزامه نفس بداهة المط لكنه مع اندفاعه بان بداهة
احد المتلازمين لايوجب بداهة الاخر كما سيشير المحشى فى البحث الثانى
لايجدى فى غرض الش ههنا كما عرفت فى الاضافة فلذا حمله المحشى
على المعنى الاول الدال على كون تلك الدعوى لازما متقدما موقوفا عليه
كما يدل عليه قوله لانه انما يتوقف آه كما ستعرف ثم مراده من المقدمات
القضايا المسوقة لبيان هذا المطلب اذلما كان البيان ههنا بالاقيسة
لا بما يشتمل على دليل مستلزم بواسطة مقدمة اجنبية اوغريبة كان كل
من تلك القضايا مقدمة بمعنى قضية جعلت جزء قياس اوحجة وفيه تأمل
لان منع التقريب فى بعضها كما سبق من المحشى يقدح فيه و يمكن دفعه
بادنى تأمل ولك ان تقول كل منها مقدمة بالمعنى الاعم المفسر بما يتوقف
عليه صحة الدليل سواء كان جزأ منه كالصغرى اوخارجا موقوفا عليه
كشرائط الادلة من مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكصدق المقدمة
الاجنبية وعلى التقديرين فالمراد التوقف على دعوى البداهة فى بعض تلك
القضايا لافى جميعها للقطع بان بعضها كلزوم الدور والتسلسل و بطلانهما
نظرى ولذا احتاجوا فى بيان اللزوم الى امتناع اكتساب التصديق
من التصور و بالعكس وفى بيان بطلان التسلسل الى حدوث النفس كما هو
المشهور واحتاج المحققون الى بيانهما بادلة اخرى كما سبق من الش وغيره
والمراد من اطراف تلك القضايا المفهومات التصورية من موضوعات الحمليات
منها و محمولاتها ومقدمات الشرطيات منها وتواليها وتوقفه على دعوى
البداهة فى انفس القضايا المذكورة قادح فى دليل جانب التصديقات وعلى





دعوى البداهة فى اطرافها قادح فى دليل جانب التصورات لما قدمنا ان دليل
القوم ههنا منحل الى دليلين بل الى ادلة اربعة احدها لنفى كسبية
جميع التصورات وثانيها النفى كسبية جميع التصديقات وثالثها النفى بداهة جميع
التصورات ورابعها لنفى بداهة جميع التصديقات اذلو كان الكل دليلين
لم يتم تقريب شئ منهما فتذكر قوله الاول انا لانم ان الدليل آه منع عدم
تمام الدليل مع انما التزمه الش عدم تمام الاستدلال مبنى على ان التمامين
بالنسبة الى المستدل كما هو المراد ههنا متلازمان لان تمام الدليل عبارة
عن صحته فى الواقع مادة وصورة ومن شرائط صحة المادة كونها معلومة
قبل المط بالعلم المناسب للمطلب وتمام الاستدلال بالنسبة الى المستدل
عبارة عن كون اقامته اقامة الدليل الصحيح فى الواقع مادة وصورة فمنع
تمام احدهما منع لتمام الاخرى بل فيه تنبيه على ان تمام الاستدلال المذكور
فى الحقيقة عبارة عن تمام الدليل المقام هذا نعم بين تمام الدليل بمعنى
صحة وبين تمام الاستدلال على الخصم كما هو المراد فيما بعد عموم من وجه
اذقد يتم الاستدلال على الخصم بالدليل الفاسد مادة وصورة وقد يتم
الدليل ولايتم الاستدلال على الخصم وقد يتمان فيشكل تعرضه بالدليل
فى السؤال الاتى وقد يندفع بان العموم المذكور بين التمامين انما هو اذا كان
تمام الدليل بمعنى صحته فى الواقع واذا كان بمعنى صحته عند الخصم كما يدل
عليه قوله حتى يتم الدليل على الخصم فيعود التلازم بل العينية كما تقدم
وبهذا يظهر اندفاع ما اورده بعض القاصرين من ان هذا المنع منه مبنى
على عدم الفرق بين الدليل والاستدلال وما اورده بعض الافاضل من انه
ليس مبنيا على عدم الفرق المذكور لان الاستدلال اقامة الدليل فالفرق
بينهما كما لايخفى على المجانين لكنه مبنى على عدم الفرق بين تمام الدليل
وتمام الاستدلال مستندا بما قاله بعض المحققين فى حواشى حاشية
المطالع من ان صحة الاستدلال بدليل يتوقف على ثلثة امور متخالفة
فى المفهوم الاول صحته والثانى معلومية صحته والثالث بداهة الابتداء

اوانتهاء انتهى اذلما كان صحة الاستدلال متلازمة مع صحة الدليل اوعينها
سواء كانابالنسبة الى المستدل او بالنسبة الى الخصم كان كل من الصحتين
موقوفة على مايتوقف عليه الاخرى وغير موقوفة على مالايتوقف عليه
الاخرى فلا معنى لتمام الدليل بمجرد المعلومية دون الاستدلال على انه
يمكن المناقشة فيما ذكره بعض المحققين بانه لوكانت بداهة المقدمات
شرطا لصحة الاستدلال لما احتاج القوم فى جواب من تجويز التسلسل
مع قدم النفس الى بناء الدليل على حدوث النفس مع ضعف ادلته
بل ابطلوه باستلزامه انتفاء ذلك الشرط ولوسلم اشتراطهما به اشرط
حدوث النفس فغاية ماذكره ذلك المحقق هوالتوقف على نفس
البداهة لاعلى دعويها وستعرف ان الاول لا يستلزم الثانى لعله مبنى
على عدم الفرق بين التوقفين اوعلى ظن الاستلزام بينهما والكل خلاف
الواقع كماتعرف قوله لانه انما يتوقف على معلومية آه يعنى ان صحة
الاستدلال على شئ بطائفة القضايا التى هى مقدماته يكفيها مجرد
كونها مع اطرافها معلومة بالعلم المناسب للمطلب هناك واوكانت معلومة
بطريق النظر والاكتساب ولا تتوقف على نفس بداهة شئ من تلك
القضايا واطرافها فضلا عن تلك الصحة على دعوى بداهة شئ من تلك
القضايا واطرافها والحكم بها حكما مطابقا للواقع فان عدم التوقف على
دعويها بهذا المعنى بالطريق الاولى لان التوقف على تلك الدعوى
يستلزم التوقف على نفس البداهة مع زيادة شئ اخر هو حكم المستدل
بها نعم لابد من انتهاء تلك القضايا واطرافها المعلومة الى امور بديهية
فى الواقع قطعا للدور اوالتسلسل المحالين لكن وجوب ذلك الانتهاء
لايستلزم توقف صحة على دعوى بداهة شئ من تلك القضايا واطرافها
لجواز ان لايكون ذلك المنتهى من جملتها بل خارجا عنها ولوسلم فغايته
استلزام الصحة لنفس بداهة ذلك المنتهى فى الواقع لاالتوقف عليها
اذربما يكون لازم الشئ متأخرا عنه اولازما معه لشئ ثالث لازما متقدما





موقوفا عليه ولوسلم فغايته التوقف على نفس بداهة ذلك
المنتهى من المقدمات لاعلى دعويها اذيجوز ان يكون ذلك المنتهى
معلوما بالعلم المناسب وبديهيا فى الواقع ولايكون الحكم ببداهته بديهيا
بل نظريا ثابتا بدليل اوغيرثابت ابدا كما سنشير اليه فى البحث الثانى وكيف
يتوقف صحة كل استدلال على دعوى بداهة بعض مقدماته من تلك
القضايا ونحن نجد فى انفسنا علوما قطعية حاصلة لنا من قبل
ولاندرى انها حين حصولها حصلت لنا بطريق البداهة اوبطريق
الكسب ولا يتجه ان يقال لوحصلت بطريق الكسب لشعرنا
بذلك الاكتساب الصادر عنا بالاختيار لانا نقول لايلزم من الشعور به حال
الصدور دوام ذلك الشعور ولاالشعور بذلك الشعور كما ذكره الشريف
فى حاشية المطالع فى مثل هذا المقام فيعرض شبهة النظرية فى كثير مما
نعلمه بديهيا فضلا عن غيرها كما يعرض شبهة البداهة فى كثير مما نعلمه
نظريا لاحتمال حصول لنا بطريق الحدس بتلك المقدمات المفهومات
التى سبقت لبيانها كما سبق مثله فى دليل اثبات الواجب تعالى وكما قال
الامام فخر الدين الرازى فى بعض كتبه ان ثبوت الواجب تعالى بعجائب
مصنوعاته بطريق الحدس اذالفرق بين الحدس والفكر حضور تلك
المقدمات المرتبة دفعة فى الحدس وتدريجا فى الفكر وربما يشكل الفرق
بينهما حال تحصيل العلم بتلك المقدمات خاطئك بالفرق بعد عهد بعيد
ففى الدليل الذى انتهى مقدماته الى مثل هذه العلوم يصير جميع مقدماته
معلومة بالعلم المناسب ويتم بها الاستدلال والدليل قطعا مع الشك
فى بداهة كل من تلك العلوم المنتهى اليها فكيف يتوقف على الحكم
ببداهتها وايضا فغاية الامر مع قيام تلك الشبهة الظن ببداهة ذلك المنتهى
فكيف يتوقف عليه صحة البرهان واقامته مع ان الظن لايناسب اليقين
المط هناك واذقد ظهر ان صحة الاستدلال غير موقوفة على الحكم ببداهة
شئ من مقدماته فى امثال هذه الاستدلالات ظهر ان صحته غير موقوفة

على ذلك فى شئ من المواضع وان كان المعلوم المنتهى اليها بديهية ذاتا وبداهة كما ههنا حيث انتهى بطلان التسلسل الى استحالة اجتماع النقيضين حيث لزم تناهى الغير المتناهى اوعدم تناهى الزمان المتناهى وبطلان الدور الى استحالة تقدم الشئ على نفسه وكل من الاستحالتين بديهية وكذا الحكم ببداهتهما بديهية لكن تمام الاستدلال لايتوقف على الحكم ببداهتهما كما عرفت بل يتم بمجرد كونهما معلومين يقينا مع قطع النظر عن تيقنهما بطريق البداهة الاولية ولاجل ماحققنا قال العلامة الرازى فى شرح المطالع والشريف المحقق فى حاشيته عليه ان صحة هذا الاستدلال لايتوقف على دعوى البداهة لشئ من مقدماته وانما يتوقف على معلومية مقدماته كما سننقله ولاجله قالوا لايلزم من كون الشئ بديهيا فى الواقع ان يكون الحكم ببداهته بديهيا كذلك وان اتفق البداهة فى بعض المواد فان قلت غاية ماذكرتم وماذكره العلامتان ان صحة الاستدلال لايتوقف على الحكم ببداهة شئ معين من المقدمات واطرافها على سبيل التعيين من بينها لاان صحتها لايتوقف على الحكم ببداهة شئ مامنها ولوعلى سبيل الاجمال والابهام وغرض الش ههنا يتم بهذا القدر وهوقطعى فى الاستدلال على هذا المطلب ولو بغيردليل القوم كدليل الش والدليل المماثل لدليل اثبات الواجب اوغيرهاوان لم يتوقف على تلك الدعوى سائر الاستدلالات وذلك لانه ربما يعرض المستدل بكل من تلك الادلة ههنا شبهة نظرية جميع مقدماته واطرافها على تقدير نظرية جميع التصورات والتصديقات فلايمكن الاستدلال بشئ منها لاستلزامه الدور اوالتسلسل فلايعتمد عليه دنيله الا بعد انقطاع عرق الشبهة بالحكم ببداهة مقدماته ابتداء وانتهاء قلت ان اريد بالحكم الموقوف عليه الحكم ببداهة شئ معين من المقدمات واطرافها ففيه ان ذلك الحكم غيرمقطوع به لما عرفت من جواز ان يكون الشئ بديهيا فى الواقع ولايكون بداهته مقطوعا بها واذا احتمل النظرية





فلاتندفع تلك الشبهة فالتوقف عليه مم وان اريد به الحكم ببداهة شئ مامنها على سبيل الاجمال فسلمنا انه غير مقطوع به لكنه حكم نظرى لايثبت الا بواحد من هذه الادلة الدالة على وجوب انتهاء كل معلوم الى البديهى ومرتب عليها فيكون لازما متأخرا لها كدعاهم لالازما متقدما موقوفا عليه ولانم انه لايعتمد عليها قبل هذا الحكم بل هو بمجرد معلومية مقدمات كل منها واطرافها بالعلم المناسب يعتمد عليه و يستدل به على المدعى ثم على وجوب انتهأ تلك المقدمات واطرافها الى البديهى بان يقول هذه المقدمات واطرافها امور معلومة وكل معلوم يجب انتهأوه الى البديهى اوبان يقول لولم يكن منتهية الى لبديهى لماحصل لنا علم قطعى باستحالة اجتماع النقيضين من مقدماته والالزم الدور اوالتسلسل واللوازم الثلثة باطلة قطعا ولولم يكن بديهية فكل من هذه الادلة كما يفيد المطلوب يدفع تلك الشبهة عن نفسه كشجيع يدفع الضرر عن نفسه وعن غيره وتحقيق ذلك انه على تقدير نظرية الكل يكون الحكم بالبداهة ايضا بل كل حكم نظريا يستلزم العلم به احد المحالين فان اتبع المستدل اثر تلك الشبهة لم يحصل له حكم اصلا بل تقوده الى درك السوفسطائى اللاادرى والافيكفيه مجرد معلومية المقدمات واطرافها المستندة الى نفس البداهة ابتداء وانتهاء اذ لو لم تكفيه تلك المعلومية ح بل احتاج الى الحكم ببداهتها تنقل الكلام الى دعوى البداهة فاما ان يكفيه مجرد معلومية تلك الدعوى او يحتاج الى دعوى دعويها فتنقل الكلام الى الدعوى الثانية وهكذا فاما ان ينتهى الى كيفية مجرد المعلومية المستندة الى نفس البداهة فى واحدة من المراتب او يحتاج المستدل الى دعوى البداهة الغير المتناهية ولما بطل الثانى تعين الاول فان قلت غاية ماذكرتم ان صحة الاستدلال لاتتوقف على دعوى البداهة صريحا لاتفصيلا ولااجمالا لا انها لاتتوقف عليها ولوضمنا وغرض الش ههنا يتم بهذا القدر وهو قطعى وذلك لان هذا الكلام من الش بعد بيان سماحة دليلهم بابتنائه على امتناع

اكتساب التصديق من التصور وعلى حدوث النفس عندهم ولذا لم يمكن لنا دفع ايراد المحشى عنه ههنا بان مراده لايتم الابدعوى المبداهة فى المقدمات التى لاتتم عندهم بوجه كامتناع الاكتساب المذكور وكحدوث النفس الضعيف الادلة فح نقول صحة الاستدلال موقوفة على معلومية المقدمات واطرافها كما اعترفتم ومعلوميتها للنفس الحادثة موقوفة على نفس البداهة بناء على ان طرق البداهة كالمشاهدة والتجربة والتواتر من اسباب العلم ولولاها لانتفت المعلومية قطعا فاذاتوقف صحة الاستدلال على نفس بداهة بعض المبادى فقد توقفت على دعوبها ضمنا كالمعلومية وسائر شرائط الادلة بناء على ان دعوى صحة الدليل يتضمن التزام جميع مايتوقف عليه تلك الصحة ولذا كان منع المعلومية منعاموجها كما سيجئ التصريح بذلك فى كلامى العلامة الرازى والشريف المحقق وكان منع مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى منعاموجها كماصرح به المحشى فى حاشية الاداب قلت بعد تسليم ذلك فمجرد تضمن دعوى الصحة والمعلومية دعوى البديهة من شعور المعلل بتلك الدعوى وتوقف دليلها عليها لايكفى فى غرض الش هنا وانما يكفى فى نفى كسبية الكل ان يكون مفهوم البديهى محمولا على بعض المقدمات ولوجملا اجماليابحيث لوفصل عاد الى ذلك التفصيل ولما كان بديهة شئ من المبادى حكما نظريا غيرثابت قبل هذه الادلة امتنع ادعاء المعلل اياها بها والحكم بها قبلها ولواجمالا اذالحكم الاجمالى بهذا المعنى فرع الحكم التفصيلى فقد ظهر ان صحة الاستدلال على هذا المطلب لايتوقف على دعوى البديهة لاتفصيلا ولااجمالا لاصريحا ولاضمنا على وجه يشعر به المستدل فلاعتبار فى كلام المحشى ههنا الا انه يتجه عليه ان غرض القوم ههنا تحقيق الاحتياج الى المنطق والاستدلال الصحيح عليه فلاوجه لاقتصاره على مجرد المعلومية بل لابد من صدق المقدمات فى الواقع ايضا كما ستنقل عن الشريف المحقق فى الحاشية الكبرى الاان يكون الحصر فى كلامه

اضافيا



اضافيا بالنسبة الى البداهة ودعويها فلايقدح فيه توقفه على شئ آخر غيرها او يحمل العلم على العلم المطابق للواقع وعليه يحمل مافى الحاشية الصغرى فاعرف هذا المقام اذقد يسهوعنه اقوام بعد اقوام قوله لكنه لايستلزم آه اى وان استلزم توقفه على نفس البداهة لمانقلناه عن بعض المحققين اومراده بل لايستلزم توقفه على نفس البداهة لماذكرناه من القدح فى ذلك المنقول لكن الظ من اقتصاره على دعويهما هنا مع انه تعرض لنفسها ايضا فيما قبل هوالاول ومع ذلك لايخ عن الايماء الى الثانى قوله لايقال لابد من دعوى آه اثبات المم بتحرير مراد الش بان ليس مراده انه لايتم الابالنسبة الى المستدل حتى يتوجه ذلك بل مراده انه لايتم بالنسبة الى الخصم بشهادة انهم فى هذا الاستدلال فى مقام التعليم وربما ينقلب المتعلم خصما فيورد الشبهة التى اوردها ههنا وهى انه على تقدير نظرية جميع التصديقات يكون القضايا المأخوذة فى هذا الاستدلال ايضا وعلى تقدير نظرية جميع التصورات يكون شروط التصديق بتلك القضايا اعنى تصورات اطرافها نظرية ايضا فلايمكن الاستدلال بشئ من الدليلين لان الاستدلال بهماموقوف على التصديق بالقضايا المأخوذة فيهما والتصديق بها على ذلك التقدير يستلزم الدور اوالتسلسل فى انفس التصديقات اوفى شروطها مع انهما محالان ومن البين ان هذه الشبهة على تقدير كونه منعا للمقدمات مستندا بان العلم بها مستلزم لاحد المحالين على ذلك التقدير لاتندفع بالمنع وهو ظ ولابالاستدلال لانه يعود بمثلها على كل دليل اثبت به لدفعها وفى كل مرتبة ولاتنقطع عرقها الا بدعوى البداهة فى تلك المقدمات البديهية ذاتا وبداهتا فعلى هذا يثبت الحصر الذى ادعاه الش اما الجزء الايجابى القائل بانه يتم بدعوى البداهة فقط لماعرفت من انقطاع عرق الشبهة بعدها واما الجزء السلبى القائل بانه لايتم بدونها فلما اشرنا من ان المستدل اذالم يدع بداهة تلك المقدمات بل ادعى نظريتها واستدل عليها ثم دعى نظرية مقدمات

هذا الاستدلال الثانى واستدل عليها وهكذا فى كل مرتبة الى غير النهاية
فيجوز للخصم ان يمنع تلك المقدمات فى كل مرتبة من تلك المراتب بحيث
لايقف جواز منعه عند حد مستندا بان العلم بها على ذلك التقدير
مستلزم لاحد المحالين فى انفس التصديقات اوفى شروطها كما اشرنا
وفى قوله وان استفسر فى كل مرتبة تسامح لان طلب التفسير والتعريف
ليس منعا اخر لان المنع طلب الدليل ولا وظيفة اخرى والمراد ماذكرنا من كونه
اشارة الى المنع المستند بلزوم احد المحالين فى شروط التصديق وانت
خبير بان الاستفسار عن المجهول المطلق محال فالاستفسار مستلزم
لمعلومية الاطراف المط ولو بوجه ما وهذا القدر كاف فى التصديق
الا ان يقال قد يتوقف التصديق بالقضية على تصور اطرافها على وجه
مخصوص قوله لانا نقول آه تلخيص الجواب ان ذلك الخصم اما
ان يكون مناظرا طالبا لظهور الحق اولا يكون مناظرا بل مكابرا فعلى الثانى
الجزء الايجابى من ذلك الحصر مم اذ لا ينفعه اظهار المعجزة فضلا
عن دعوى البداهة وكيف دعوى البداهة لا يفيد علما بالحكم المجهول
عند الخصم فلذا قالوا انها لا تجدى للمناظر فما ظنك للمكابر وعلى الاول
فالجزء السلبى ودليله ممنوعان اذ يكفيه ما يكفى نفس المستدل فينقطع
بحثه بمجرد المعلومية المستلزمة للبداهة ابتداء وانتهاء من غير احتياج
الى حكم المستدل بالبداهة اذ لا يجوز منع المقدمة بعد كونها معلومة
للمناظر وان لم يعلم بداهتها وقد عرفت صحة الدليل المعلوم بالعلم المناسب
مع الشك فى بداهته كل مقدمة معينة وصحة البرهان مع عدم الجزم ببداهة
شئ من مقدماته المتعينة وقد شيدنا اركان الجواب بحيث لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ولاجل ما حققنا دفع الشريف المحقق تلك
الشبهة عن المناظر الطالب لظهور الحق فى الحاشية الصغرى بمجرد
الحكم بالمعلومية من غير التفات الى البداهة حيث قال هذه المقدمات
واطرافها امور معلومة لنا بلا شبهة فى ذلك فيتم الاستدلال بها قطعا

وكونها



وكونها معلومة لنا مؤيد لمطلوبنا انتهى ودفعها مع العلامة الرازى
فى شرح المطالع وحاشية الكبرى عليه عن ذلك المناظر بمجرد الاعتماد
على نفس المعلومية مع التصريح بان صحة الاستدلال لا تتوقف على دعوى
بداهة شئ من هذه القضايا لا صريحا ولا ضمنا حيث قال ما حاصله ان هذا
الشك لا يكون معارضة لانه لا يثبت نقيض المدعى ولا نقضا بالجريان
والتخلف وهو ظ فهو اما نقض باستلزام الدليل احد المحالين واما
مناقضة فان كان نقضا بانه لو تم بجميع مقدماته لكانت القضايا المأخوذة
فيه معلومة واللازم بط مستلزم للدور او التسلسل ايضا لان تلك القضايا
واطرافها على تقدير نظرية الكل كسبية غير منتهية الى بديهى فيحتاج
الى كاسب وهكذا الى غير النهاية فاما يدور او يتسلسل فجوابه منع لزوم
كسبية تلك القضايا على ذلك التقدير لجواز ان يكون ذلك التقدير محالا
انفك عنه لازمه الذى هو كسبية تلك القضايا واطرافها ولو سلم فلا نم
احتياجها الى كاسب اذ المحتاج الى الكاسب ما هو كسبى فى الواقع لا ما هو
كسبى على كل تقدير ممكن او مح وان كان مناقضة فان منع بداهة تلك
القضايا واطرافها فلا يكاد يتوجه هذا المنع لان المعلل لم يدع بداهتها
بل صحتها وذلك لان صحة الاستدلال بها لا تتوقف على بداهتها وبداهة
اطرافها بل على صدقها فى نفس الامر ومعلومية صدقها فيها فمنع
بداهتها منع لمقدمة لم يدعها المعلل لا صريحا ولا ضمنا وان منع صدقها
او معلومية صدقها فهناك مسلكان احدهما منع صدقها فى نفس الامر
او معلومية صدقها فيها مستندا بانه يجوز ان يكون الواقع نظرية الكل
فلا يمكن العلم بشئ منها لاحد المحالين وهذا المنع مما لا يمكن التفصى عنه
فافحام المعلل لازم وثانيهما منع الصدق او المعلومية على تقدير نظرية الكل
بان يقال سلمنا ان تلك القضايا صادقة او معلومة الصدق فى الواقع لكن
كونها صادقة على تقدير الكل او معلومية الصدق على ذلك التقدير مم
كيف والعلم بصدقها او بمعلومية صدقها على ذلك التقدير مح مستلزم

لاحد الفسادين فذلك المنع مدفوع بالترديد بان يقال لما كانت صادقة
اومعلومة الصدق فى الواقع فاما ان يكون كذلك على ذلك التقدير ايضا فيتم
الدليل المذكور سالما عن ذلك المنع اولا يكون كذلك على ذلك التقدير فيكون
ذلك التقدير منافيا للوقع لان الواقع فى الواقع واقع على جميع التقادير
الغير المنافية له ومنافى الواقع منتف فى الواقع وايا ما كان يلزم المط
انتهى وفى هذا الكلام من المحشى تعريض بالعلامتين حيث حكما
بلزوم الافحام فى المسلك الاول بان السلوك الى هذا المسلك مما يفود
السالك الى درك السوفسطائى اللاادرى لانه كما ينفى العلم
بهذه القضايا ينفى العلم بكل قضية ونقيضها كما اشرنا فكما
لايفحمنا ذلك السوفسطائى المكابر كذلك هذا السالك كيف
وهو اجهل من الحيوانات العجم الحاكمة باحكام المحسوسات فلا كلام
معه بل الافحام والالزام يدور ان حول المناظرة بين ذوى الافهام
ولا مخلص للشارح ههنا الا بان يقال قد عرفت ان جواب العلامتين
بالترديد عن المنع بالمسلك الثانى لم يكن باثبات المقدمات الممنوعة
على تقدير كل من الشقين بل كان باثباتها على الشق الاول وبتغيير
الدليل على بطلان نظرية الكل بمنافاتها للواقع على الشق الثانى وذلك
التغيير اعتراف منهم بان مقدمات ذلك الدليل على الشق الثانى غير
ممكنة الثبوت ايضا فلا يتم الدليل المشتمل عليها الا بدعوى البداهة فيها
اذ لو اشتغل بيبانها بالدليل يتوجه ذلك المنع على مقدماته ايضا فيدفع
بالترديد ايضا بالاثبات تارة وبالتغيير اخرى ويعود المنع والجواب المذكور
الى ادلة هذا الدفع بل الى جميع ماذكر فى الجواب على كل من الشقين وهكذا
الى غير النهاية ويحتاج المجيب فى كل مرتبة من مراتب التغيير الى دعوى
بداهة المقدمات وانت قد عرفت اضمحلاله ايضا على وفق مراد المحشى
على ان جواب العلامتين يمكن ان يحمل على الاثبات على الشق الثانى
ايضا بان ذلك التقدير لما كان محالا منافيا للواقع فلا يقدح فى صدق





المقدمات ومعلوميتها ايضا فيتم الدليل سالما ايضا اذ لا يجب صحة الدليل
على كل تقدير محالا والا لم يتم دليلا اصلا ضرورة ان كل دليل على تقدير
استلزامه اجتماع النقيضين اوارتفاعهما غير صحيح اوبان يقال ليس
مراده من قوله لايتم الدعوى آه ان تمامه يتوقف عليه بل مراده انه لاينتهى
الا الى دعوى البداهة لان المعلل فى نفسه يطلب دليلا على كل مقدمة
نظرية فاذا انتهى الى الاوليات مثل استحالة اجتماع النقيضين فلا يطلب
عليها دليلا بل الظ انه يحكم ببداهتها و يعود الى مقدمة اخرى وبهذا
القدر يتم غرضه من الاسلية بمعنى الارجحية كما قدمنا فتأمل واما ما قاله
بعض القاصرين المعاندين بعد ذلك اذ لم يدع المستدل بداهة المقدمات
واطرافها كان للخصم ان يقول هذه المقدمات واطرفها نظرية على
تقدير نظرية الكل فيحتاج فى تحصيل هذه المقدمات واطرافها الى الدور
اوالتسلسل المحالين فيكون الاستدلال الموقوف على المح محالا فاما
اذا ادعى بداهتها لايبقى للخصم مجال الى ادعاء هذا المحال ويتم الاستدلال
واما كون بداهة تلك المقدمات مع اطرفها منافية لغرض نظرية الكل
فلا يضر المستدل بل يؤيده كما هو المذكور فى الحاشيتين فما اورده ابو الفتح
ناش من الجهل بحقيقة الحال وعدم التفرقة بين الدليل والاستدلال
انتهى هذيانه ففيه نظر مع كونه افتراء على الحاشيتين لما عرفت ان ما فيهما
دعوى المعلومية لادعوى البداهة فقد ظهر بطلان مما ذكرنا بوجوه كيف
وهو عند اولى الالباب كنعيق غراب اوطنين ذباب فقد انعكس رمية الجهل
عليه قوله الثانى انه ان اراد آه اعلم ان القوم ههنا اثبتوا بالدليلين
حكمين هما رفعان للايجاب الكلى اعنى قولهم ليس الكل نظريا
وقولهم ليس الكل بديهيا ثم فرعوا على الحكمين جزئيتين هما بداهة البعض
منهما وكسبية البعض الاخر منهما حيث قالوا بل البعض من كل بديهى
والبعض الاخر نظرى وهما منحلتان الى جزئيات اربع ساقها الش
لبيان بداهة الانقسامين ببداهتها فالمق الاصيلى من استدلال القوم ههنا

تلك الجزئيات الاربع لا الحكمان المذكوران فقول الش المحقق ههنا نفى
كسبية الكل كناية عن لازمه الذى هو بداهة البعض من كل منهما وقوله
عدم بداهة الكل كناية عن لازمه الذى هو كسبية البعض من كل منهما
ويدل عليه سوق كلامه لاسيما قوله فيما بعد وذلك بعينه دعوى البداهة
فى عدم بداهة الكل فح نقول لا يريد الش المحقق هذا ولا ذلك وكيف يريد
انه يكفى دليلا عليه وهو بصدد بيان بداهة المط ولا يمكن الاستدلال
على البديهى وكيف يريد ان قولنا هذه المقدمة او بعض المقدمه بديهى
عين قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات نظرية مع ان الاول
موجبة شخصية او جزئية حاكمة بمفهوم البديهى على بعض معين او غير
معين من مقدمات هذا الدليل واطرافها والثانى سالبة لمفهوم النظرى
عن مجموع التصورات والتصديقات بل يريد انه عند الحكم بان هذه
المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بديهية ينتقل الذهن دفعة بطريق
الحدس الى ما هو المط الاصلى من الدليل الاول اعنى بداهة بعض التصورات
والتصديقات اذ لما كان معلومية المقدمات شرطا لصحة الاستدلال عند
كل مستدل كانت ملحوظة ههنا ولو اجمالا فينتج دفعة ان بعض المعلومات
هذه المقدمات واطرافها وهى بديهية فبعض المعلومات بديهية من غير
احتياج الى ترتيب تلك المقدمات او غيرها على سبيل التدريج اللازم فى النظر
البتة وذلك مما يجده كل عاقل من نفسه لاسيما بعد الشوق والتعب فى تحصيل
المط فانهما غير متنافيين للحدس كما سيجىء من الش ولاجل ان المط ههنا ليس
عين تلك الشخصية او الجزئية بل حاصل بواسطة القياس الخفى الحدسى وفيما
بعد عين المقدمة الاستثنائية لم يقل ههنا وهذا عين كسبية الكل كما يقول
بعد وبهذا البيان ظهر اختلال اقتضاء التفريع دعو العينية وسقط الوجهان
الاخيران من وجوه بحثه واندفع ما اورد عليه ان مجرد قضية واحدة وان
استلزمت قضية اخرى كما فى الاصل وعكسه المستوى او النقيض الا ان العلم
باحديهما لا يستلزم العلم بالاخرى ما لم ينضم اليها قضية اخرى مع ترتيب بينهما بان

يقال



يقال ههنا كلما كانت هذه المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بديهية
لم يكن الكل كسبيا لكن المقدم حق فلم يتفرع عدم الاحتياج الى الدليل
انتهى مألا وذلك الاندفاع هو ان الظ ان القضية الاخرى تنضم اليها على
نظم الطبيعى دفعة من غير ترتيب فتحصل الاخرى بطريق الحدس
وبمجرد ظهور هذا ورجحانه يثبت دعوى رجحان طريق المص
من الاحالة الى البداهة كما لا يخفى قوله ولو سلم ان هذه الشخصية
او الجزئية هو عين ذلك المط الذى هو رفع الايجاب الكلى فلا يتفرع عليه
ايضا سلب احتياج ذلك المط الى الدليل عليه وانما يتفرع عليه ح لو كانت
تلك الشخصية او الجزئية الحاكمة ببداهة بعض المقدمات واطرافها
بديهية وهو مم لجواز ان يكون ذلك البعض بديهيا فى الواقع ولا يكون الحكم
ببداهته بديهيا بل نظريا محتاجا الى الدليل فح يكون المط عين هذا
النظرى فكيف لا يحتاج الى الدليل عليه وانت خبير بان هذا التجوز
من المحشى فى مثل استحالة اجتماع النقيضين من مقدماته مكابرة لانها
بديهية ذاتا وبداهته ولئن تنزلنا فلا شبهة فى رجحان الحكم ببداهتها
وقد سبق ان هذا القدر يتم دعوى الرجحان نعم لا يتوقف صحة الدليل
على الحكم ببداهته فالموجه عليه هو الوجه الاول لا هذا الوجه اللهم
الا ان يكون هذا الوجه مبنيا على عدم كفاية مجرد المعلومية فكانه قال
ان كفى مجرد معلومية المقدمات واطرافها فلا يصح القول بتوقف الدليل
على دعوى بداهتها وان لم يكف بل يحتاج المعلل الى دعوى البداهة
بناء على تجويز الخصم نظرية المقدمات واطرافها على تقدير نظرية
الكل فذلك الخصم كما يجوز نظرية المقدمات واطرافها يجوز نظرية
دعوى البداهة فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه بالنسبة الى احد
فليتأمل واعلم انا قد اسلفنا ان ههنا دعويين احديهما انقسام الكل
الى البديهى والنظرى وثانيهما كون ذلك الانقسام بديهيا والمص انما
ادعى بقوله بالضرورة بداهة الدعوى الاولى الى بداهة الدعوى الثانية

والش انما ساق دعوى بداهة المقدمات واطرافها لترجيح الحكم ببداهة الاولى على وفق مراد المص فلذا توجه عليه هذا المنع من المحشى لان بداهة الانقسام موقوفة على بداهة الجزئيات الاربع وعلى بداهة قولهم ليس الكل نظريا وليس الكل بديهيا فبداهة هذين القولين ملتزمة عند الش لا محالة فلا يتجه ان هذا المنع من المحشى منع مقدمة غير ملتزمة عند الش لانه ساق دعوى البداهة لبيان الدعوى الثانية التى جاز ان يكون نظرية واذا جاز ذلك جاز ان يكون دعوى البداهة مقدمة نظرية من دليلها فبداهة دعوى البداهة غير ملتزمة عنده فتأمل ولا تشتبه احديهما بالاخرى قوله اللهم الا ان يحمل آه يحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الثانى فح معنى قوله لاستلزامه المصادرة على المط على ذلك التقدير انه يستلزمها على تقدير ان يراد انه عين نفى كسبية الكل لانه على ذلك التقدير يكون الدليل موقوفا على نفس المط والمصادرة هو توقف الدليل على المط سواء كان المط جزأ خارجا موقوفا عليه ومايقال هى كون المط عين الدليل اوجزء منه ففاسد من وجهين الاول انه لا يمكن العينية اذ المط قضية واحدة ولا اقل فى الدليل من قضيتين اللهم الا ان يكون مبنيا على الدليل الاصولى وفيه ما فيه الثانى ان التوقف على المط مطلقا ولو كان خارجا عنه مصادرة فاسد مستلزمة لفقد شرط معلومية الدليل الكاسب قبل المط لاستلزامه للدور الباطل كما وهم لان توقف المط على الدليل المعين مم وان بنى على القول بان خصوصية العلة من مشخصات المعلول فالحاصل بكل دليل على آخر بالشخص فح ينقدح توقف الدليل على حصول المط بهذا الدليل لجواز ان يتوقف على حصوله بدليل آخر غير مشتمل على المصادرة وبالجملة على تقدير تسليم الدور فى الظ لادور فى الباطن فليس مستلزما للدور الباطل مع ان المصادرة باطلة وفاقا فالتعويل على ماذكرنا وخلاصة الجواب ح انا نختار ان المراد هو انه عين ذلك النفى ومع ذلك يتفرع عليه قوله فلا حاجة

الى



الى الدليل آه اذ ليس المراد نفى الاحتياج الى جنس الدليل بل نفى الاحتياج الى الدليل المعهود للقوم اذ لما كان ذلك الدليل موقوفا على دعوى البداهة وكانت تلك الدعوى عين المط كان ذلك الدليل مستلزما للمصادرة فذلك المط سواء كان بديهيا اونظريا كان مستغنيا عن ذلك الدليل الفاسد ويحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الاول على ان يكون ذلك القول بمعنى انه يستلزمها على تقدير توقفه على دعوى البداهة لكن الظ هو الاحتمال الاول والالبين التفريع بان المط يثبت بهذا الدليل اى بدعوى البداهة باسهل وجه خال عما يتوجه على دليلهم لا باستلزام دليلهم المصادرة لان ذلك الاستلزام ح محل نظر كما تعرفه ويتجه على الاول ان حمل قوله اعلى دعوى العينية ظ الفساد كما عرفت وعلى الثانى ان استلزام دليلهم المصادرة انما يتم لو كانت دعوى البداهة الموقوف عليها موقوفة على المط وهو مم كيف وقد جوز كونها دليلا له والدليل لا توقف على المدعى بل يجوز العكس فح يجوز ان يكون صحة الدليل والمط كلاهما موقوفين على دعوى بداهة المقدمات واطرافها وان ادعى العلم بمجرد دعوى البداهة مستلزم للعلم بالمط والتوقف على ملزوم المط كالتوقف على نفسه فى اقتضاء فقد الشرط فهو كالمصادرة فى الفساد ففيه انه اعتراف بالحدس الذى قدمناه وابطال لجواز كون دعوى البداهة دليلا عليه ويتجه عليهما ابحاث الاول ان اثبات التفرع عليه لا يحتاج الى تخصيص الدليل لان كل دليل على هذا المط لا يتم الا بدعوى البداهة فى المقدمات والاطراف عند الش فيكون تلك الدعوى عين المط عنده فى كل دليل فبعد تسليم ان التوقف على تلك الدعوى مستلزم للمصادرة فى دليل القوم لا وجه لانكاره فى غيره اذ الفرق تحكم ظ الثانى ان حمل كلام الش ههنا على معنى انه يكفى دليلا عليه اوعلى معنى يعمه مناف لما قصده ههنا من بداهة المط اذ البديهى لا يمكن الاستدلال عليه كما ذكره فى حاشية الاداب وان حمل الدليل على التنبيه

مجازا فلا يقدح فى كلام الش بل يؤيده فيسقط منعه من اصله الثالث ان المتفرع على المصادرة فساد الدليل المشتمل عليها لاعدم الاحتياج اليه بخلاف المتفرع على كون المط معلوما قبل الاستدلال فالوجه ماذكرنا فتأمل قوله الثالث انه لوسلم آه شروع لمنع قوله ثم لابد من دعوى البداهة آه كما ان ذلك القول شروع فى رجوع الدليل فى جانب نفى بداهة الكل ايضا الى دعوى البداهة فى المط فحاصل مراد الش انه لابد فى اتمام الدليل من دعوى البداهة فى المقدمة الاستثنائية فى القياس الثانى اعنى قولهم لوكان الكل بديهيا لما احتجنا فى شئ منهما الى الفكر لكنا نحتاج اليه فى بعض كل منهما بان يقال هذه المقدمة الاستثنائية بديهية وجدانا ومن البين ان تلك المقدمة الاستثنائية عين المط الاصلى من سوق هذا الدليل وهو بعض التصورات والتصديقات نظرى محتاج الى النظر فى التحقيق وهو ليس الكل بديهيا فى زعم المحشى والحكم ببداهة تلك المقدمة الاستثنائية قول بان المط الاصلى من هذا الدليل بديهى مستغن عن الدليل وقد كان تلك المقدمة باعتبار ذاتها عين المط ههنا وباعتبار الحكم بالبداهة عليها كافية فى نفى كسبية الكل لانها مندرجة ايضا فى المقدمات فى قوله ولا يتم الا بدعوى البداهة فى المقدمات ولاجل انها مأخوذة فى المقامين بالاعتبارين لم يتجه عليه شائبة التكرار والاستدراك ولعل كلمة ثم الدالة على التأخر فى كلام الش للاشارة الى ان تلك المقدمة بعد كونها مع سائر المقدمات كافية فى نفى كسبية الكل باعتبار هى عين المط من الدليل الثانى باعتبار اخر وللاشارة الى انه شروع فى رجوع الدليل الثانى الى دعوى البداهة فى المط ولما كان تلك المقدمة مندرجة فيما سبق كان توقف صحة الاستدلال على دعوى بداهتها ممنوعا فى ضمن الوجه الاول فقول المحشى لوسلم تسليم لذلك المنع العتيق لا اشارة الى منع جديد مثله مستندا بكفاية مجرد المعلومية مع تسليمه كما وهم ويمكن دفع هذا المنع بان تلك المقدمة الاستثنائية فى دليل جانب التصورات مثة





غير ثابتة فتحتاج الى دعوى البداهة لان الامام فخر الدين الرازى مع علو كعبه قائل بان جميع التصورات بديهية والتعريفات باسرها لفظية لاحقيقية قوله الى النظر فى بعض التصورات آه جعل المقدمة الاستثنائية من ذلك القياس موجبة جزئية لكونها نقيض التالى الذى هو سالبة كلية لوقوع شئ النكرة فى سياق النفى وهو دال على عموم السلب وشموله كما صرح به المص فى شرح التلخيص فى باب تقديم المسند اليه قوله فكون ذلك الادعاء عين دعوى البداهة فى عدم البداهة اى فى عدم بداهة شئ ما مطلقا ثم اذ ليس دعوى البداهة فى تلك المقدمة الاستثنائية عين دعوى البداهة فى قولنا ليس الكل بديهيا ولا فى قولنا ليس البعض بديهيا لجواز ان يستدل بكل من المقدمة الاستثنائية واحد هذين القولين على الاخر وذلك لان القول الاول رفع الايجاب الكلى والقول الثانى سلب جزئى وقد تقرر فى محله انهما متلازمان كما ان كلا منهما مع تلك المقدمة متلازمان بناء على وجود الموضوع الذى هو التصور والتصديق ههنا فكلما صدق قولنا انا نحتاج فى بعض التصورات والتصديقات الى النظر يصدق قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات او بعضها بديهيا وبالعكس واذا ثبت التلازم بين تلك المقدمة وبين كل من القولين فيصح الاستدلال بالمقدمة على احدهما حيث يكون المقدمة معلومة وذلك الوجه مجهولا ويصح العكس حيث يكون الامر بالعكس وصحة الاستدلال بين الشيئين دليل المغايرة بينهما فكيف يكون دعوى البداهة فى احد المتغايرين عين دعوى البداهة فى الاخر هذا مراده وليس مراده انه يجوز ان يستدل بكل من دعوى البداهة على الاخرى لان بداهة احد المتلازمين لا يستلزم بداهة الاخر كما سيشير اليه بقوله ولا ملزومة لها واذا انتفى الاستلزام انتفى الاستدلال القطعى المراد ههنا وانت خبير بانه لا حاجة فى مغايرة المقدمة المذكورة للقولين الى التشبث بذيل جواز الاستدلال بينهما لانهما متغايران محمولا وايجابا وسلبا

بالبـداهة الا انه قصـد الايمـاء الى توجـه ما اسـتفاد من الوجه
الثانى من انه لماثبت المغـايرة بين المقدمة الاستثنائية والمط الذى هو القول
الاول فيجوز ان يكون تلك المقدمة مع بداهتها دليلا عليه ولايخفى ان هذا
الايمـاء يكفيه مجرد جواز ان يستدل باحدهما على الاخرى كمايكفى لبيان
المغـايرة لان جواز الاستدلال بين شيئين مطلقـا ولو من احد الطرفين
فقط دليل المغايرة بينهما لامتناع ان يكون الشئ دليلا على نفسه والالكان
معلوما قبل نفسه وهو فاسد فالاولى الاقتصـار عليه لان الاستدلال بكل
من الشيئين عـلى الاخر ممتنع مستلزم لكون كل منهمـا معلوما ومجهولا
فيحتـاج الى مااشرنا من ان المراد هو الجواز بحسب الوقتين والموضعين
وايضا يحتـاج استلزام كل من القولين السـالبتين لتلك المقدمة الموجبة
الى ملاحظة وجود موضوعهمـا دفعا لاحتمال صدق السـالبة بعدم
الموضوع فلايصدق الموجبة لتوقف صدقهـا عـلى وجود الموضوع
كما سيجئ تفصيله قوله ولو سلم آه قد كان حـاصل الاولى ان دعوى
البداهة فى تلك المقدمة الاستثنـائية ليس عين دعوى البداهة فى شئ
من القولين المذكورين فضلا عن كونهـا عين دعوى البداهة فى القول
الاول الذى هو المط وحـاصل هذا انه لو سلم انهـا عين دعوى البداهة
فى احدى القولين فلا نم عين دعوى البداهة فى المط الذى هو القـول
الاول بل لو كانت عينهـا بان يقال البديهى مالايحتاج الى النظر فقولنا
ليس بديهيـا يكون بمعنى ليس مالايحتاج الى النظر وسلب السلب فيكون
قولنا ليس بديهيـا بمعنى انه نظرى محتاج الى النظر فانما يكون عين دعوى
البداهة فى القول الثـانى لمناسبة الجزئية والحكم على البعض بينهمـا
ودعوى البداهة فى القول الثـانى ليست عين دعوى البداهـة فى القول
الاول المط لما عرفت من ان القولين متغايران وان كانا متلازمين ولاملزومية
لهـا اذ لو كانت دعوى البداهة فى الملزوم مسـتلزمة لدعوى البداهة
فى اللازم لامتنع الاستدلال بالشكل الاول المركب من المقدمات البديهية





مع دعوى بهـا بل لانسداد باب الاستدلال والاكتسـاب اذ لابد من الانتهاء
الى البديهى وكل كاسب ملزوم للمكتسب لابقـال خصوصيـة التلازم
مدخل ههنـا لانا نقول ربما يستدل باحد المتلازمين فى الواقع على الاخر
مع دعوى البداهة فى الاول فلا يكون ذلك الاستلزام مسلما ايضا بل لو سلم
فانما يسلم حيث يكون اللزوم بينهما بينـا بالمعنى الاخص واللزوم بين هذين
القولين ليس بينـا بالمعنى الاخص اذ ربمـا يحكم باحدهمـا مع الذهول
عن الاخر بالكلية نعم بينهمـا لزوم بين بالمعنى الاعم لكن هذا القدر لايكفى
فيما نحن فيه لاسيمـا اذا كان الدعوى ههنـا بمعنى الادعاء والحكم فقوله
ولاملزومية لهـا جواب سؤال مقدر يتوهم انهـا مستلزمة لها وان لم يكن
عينهـا وبهذا الاعتبار والبيان اندفع ماتوهمه بعضهم من انه بعد تسليم
ان دعوى البداهة فى تلك المقدمة عين دعوى البداهة فى عدم بداهة
الكل كيف يكون عين دعوى البداهة فى عدم بداهة البعض انتهى فانه
وارد على مافهم لا على كلام المحشى نعم يتجه عليه ماقدمنـا من ان مراد
الش من المط ههنا كسبية البعض لا عدم بداهة الكل كما ان مراده من المط
فيمـا قبل بداهة البعض لانفى كسبية الكل وان اوهم ذلك ظـاهر كلامه
فعـلى هذا يندفع الوجهـان الاخيران بالكلية اذ لاشك ان تلك المقدمة
الاستثنـائية عين كسبية البعض واما ان الاحتياج فى قولنا بعضها كسبى
محتـاج الى النظر منسوب الى ذلك البعض وفى قولنـا لكنـا نحتـاج
الى النظر فى بعضها منسوب الينـا فمما لايفيد مغـايرة فى المعنى وانما هى
مغـايرة لفظية والمعتبر فى الدليل ان يكون معقولا لاملفوظـا ولعله لاجل
هذا امر بقوله فتأمل اولاجل ذلك مع ماقدمناه من الابحاث الغامضة التى
ربمـا زل فيه الاقـدام ولذا ترى ههنـا تلاطم امواج الاوهـام والحمد
والمنة للمنعم على الانعـام قال الش مامن تصور وتصديق الاويمكن آه
المشهور فى مثله ان يكون الجملة الاستثنـائية حالية على الاستثنـاء المفرغ
اى ليس شئ من التصورات والتصديقـات موجود احالا من الاحوال

الاحال امكان حصوله بلانظر بل بالحدس ويخدشه دخول الواو على المضارع المثبت فيحتاج الى تقدير المبتداء اى وهو يمكن اوالى البناء على المذهب الضعيف المجوز لوقوع الواوفى المضارع المثبت الواقع حالا كماذكره المص فى شرح التلخيص والاولى بحسب اللفظ ان يكون الجملة صفة للتصور والتصديق كما اشار الى مثله البيضاوى فى قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الاولها كتاب معلوم ثم المراد من التصور والتصديق هوالنظرى اذلامعنى لحصول المشاهدات والاوليات والمجربات بالحدس و يؤيده المطالب فيما بعد لانها مخصوصة بالنظريات اصطلاحا فان قلت وبعد ذلك ينافى ماذكره المحقق الشريف فى شرح المواقف من انه لابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة فان من النظريات ماهو معقول صرف لاتعلق له بالمشاهدة بوجه قلت مراد الشريف هناك ابتداء فرق بين بين المجربات والحدسيات الشبيهة بها فى الاحتياج الى المشاهدة بان السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية ولذا كان القياس الخفى هناك قياسا واحدا بان يقال لولم يكن الحكم لعلة لم يكن دائما اواكثريا وفى الحدسيات معلوم السببية والماهية جميعا ولذا كان هناك اقيسة خفية مختلفة وليس مراده ان كل حدس مشروط بالمشاهدة كيف وقد صرح فى حاشية التجريد بان من الحدسيات ماهو من المعقولات الصرفة وفى شرح المواقف المطالب النظرية يمكن حصولها بطريق التصفية كما ستنقله ولذا قال المحشى فى ذيل الشرح ان حقيقة الحدس سنوح مقدمات مرتبة من المبدأ الفياض ولايخفى ان النفس اذا كملت وتقدست عن العوائق الجسمانية واذا اعرضت عنها بالكلية واستعدت لكل فيض تفيض تلك المقدمات المرتبة عليها من المبداء الفياض سواء كانت من المعقولات الصرفة اولا وتلخيص الايراد ان كل علم نظرى لايتوقف حصوله على النظر فكلما ثبت تلك المقدمة فيكون تعريفه النظرى مباينا للمعروف وتعريف البديهى شاملا لاغباره ويبطلان معا





لكن المقدم حق اما الملازمة فظة واما المقدمة الاستثنائية فلان كل علم نظرى فهو ممكن الحصول بلانظر بالحدس وكل ماهو كذلك فهو لايتوقف على النظر بناء على ان التوقف بالمعنى الاتى ولايتوهم عدم فعلية الصغرى لان الامكان جزء المحمول لاكيفية نسبتها بل هى ضرورية كالكبرى فيكون نتيجتها التى هى تلك المقدمة ضرورية ايضا حاكمة بان لاشئ من العلوم النظرية بمتوقف على النظر بالضرورة مادام موجودا فيصدق عليه تعريف البديهى بالضرورة الذاتية ولايصدق عليها تعريف النظرى فى شئ من اوقات وجودها لابالفعل ولا بالامكان العام فقد ظهر ان الاولى ان يذكره هى التوقف الاتى ههنا لبيان الكبرى كماذكر قوله لان صاحب القوة القدسية لبيان الصغرى وحاصل الجواب الذى نفى امكانه ان يقال انا نريد بتلك المقدمة الاستثنائية ان كل علم نظرى لايتوقف حصوله على النظر بالنسبة الى كل فرد من افراد الانسان فهى ممنوعة والدليل الذى سبق لبيانها لايفيدها وانما يفيد عدم توقفه عليه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وان اريد انه لايتوقف عليه بالنسبة الى بعض افراد الانسان فمسلم و يفيده الدليل المذكور لكن الملازمة ح ممنوعة كيف والنظرية والبداهة مما يختلفان باختلاف الاشخاص فيجوز ان يكون تلك العلوم بديهية بالمعنى المذكور اى غير موقوفة على النظر بالنسبة الى صاحب القوة ونظرية موقوفة عليه بالنسبة الى غيره وحاصل رد الجواب اختيار الشق الاول واثبات للمقدمة الاستثنائية الممنوعة كما يشعر به تفريع قوله فلايتوقف آه واعلم ان قول المجيب بالنسبة آه ظ فى ان العلم الواحد يجوز ان يكون بديهيا بالنسبة الى صاحب القوة ونظريا بالنسبة الى غيره وذلك الواحد لايكون واحدا بالشخص لان العلم عرض وتشخص الاعراض بمحالها فلايكون الشخص القائم بصاحب القوة عين الشخص القائم بغيره بل ذلك العلم الواحد بالنوع هو العلم بمعلوم معين كما نقلناه عن الش فيما سلف من ان العلم بكل معلوم نوع مغاير للعلم بمعلوم آخر ولكل

من هذه الانواع افراد شخصية قائمة باشخاص الاذهان فى اوقات معينة فعلى هذا يكون ذلك الجواب كالجواب الذى سينقله المحشى عن بعض تعليقات الش مبنيا على اندراج الافراد النوعية كالشخصية فى النظرى والبديهى المعرفين بهذين التعريفين و يكون الامتياز بينهما باعتبار قيدى الحيثيتين كما يقتضيه ماذهب اليه الجمهور من ان الحكم فى مثل قولنا كل حيوان كذا وكل علم نظرى كذا ليس مقصورا على الافراد الشخصية بل ويشملها والافراد النوعية وان قصره بعض الافاضل على الافراد الشخصية والظ من جوابه الاول من جوابيه هو ذلك ايضا لكن الجواب الثانى مبنى على انحصار افرادهما فى الشخصية كما لايخفى قوله فيه ان الظ آه اعلم ان الامكان الذاتى بحكم ان لاياًبى عنه ذات الموضوع وان ابى عنه الامر الخارج عنها والامكان الوقوعى هو ان لاياًبى عنه ذات الموضوع ولا الامر الخارج والمراد من ذات الموضوع ماهية وحقيقة والمراد من ابائها عن الحكم انه لوفرض صدق ذلك الحكم فى حقها لم تبق ماهية تلك الماهية بل لزمها ان تنقلب الى ماهية اخرى كاباً حقيقة الواجب تعالى عن سلب الوجود عنه اذلوفرض مسلوبا عنه انقلب الحقيقة الواجبة الى الحقيقة الممكنة اذ كل ماهية يمكن ان يتوارد عليها الوجود والعدم فهى ممكنة وكاباً كل ماهية عن ثبوت ماهية اخرى مباينة لها ككون الانسان فرسا اوجمادا وكون الاربعة فردا لان الثبوت المذكور يستلزم الانقلاب واذاابى ذات الموضوع عن احد جانبى الحكم كان الجانب الاخر واجبا بالذات واذا كان ثبوت الوجود ومايستلزمه من صفات الكمال من العلم والحيوة وغيرهما للواجب تعالى واجبا بالذات وسلبه ممتنعا بالذات وكان سلب بعض الماهيات المتباينة عن بعضها الاخر واجبا بالذات وثبوت بعضها لبعض ممتنعا بالذات بخلاف ثبوت الماهيات الممكنة ولوازمها لانفسها ككون الانسان انسانا وحيوانا والاربعة زوجا اذلوفرض عدم ذلك الثبوت لم يلزم الانقلاب

بل



بل غاية اللازم ان لاتوجد فى شئ من الخارج والذهن وليس بمستحيل بالنسبة الى ذات كل ممكن فلايكون ثبوتها لنفسها وثبوت لازمها لها واجبا بالذات وكيف يكون واجبا بالذات مع ان كونه واجبا بالذات مستلزم لكون الوجود الذى يتوقف عليه تحقق ذلك الثبوت واجبا للممكنات بالذات فيلزم انقلاب الماهية الممكنة الى الماهية الواجبة بالذات وذلك قطعى البطلان ولاجل ما ذكرنا عرف الشريف المحقق الامكان الذاتى بان لايكون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والامكان الوقوعى بان لايكون الطرف المخالف واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لوفرض الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا ومراد المحشى من الامكان بحسب نفس الامر هو الامكان الوقوعى لانه لايجامع الامتناع اصلا فكان امكانا فى نفس الامر بخلاف الامكان الذاتى المجامع للامتناع بالغير اذا تقرر هذا فتلخيص ايراده عليه انه ان اراد ان حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن بالامكان الذاتى بمعنى ان ذات كل فرد اعنى الماهية الانسانية اوذات تلك القوة لاياًبى عن حصولها لكل فرد فعلى تقدير تسليمه لايكفى فى تفرع عدم توقف تلك النظريات على النظر بالنسبة الى كل فرد وانما يكفى لوكان المعتبر فى مفهوم التوقف هو الامكان الذاتى وكان عدم اباء ذوات تلك النظريات عن حصولها بلانظر لكل من لاياًبى ذاته عن القوة القدسية قادحا فى التوقف وذلك مم اذ الظ ان الامكان المعتبر فى مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر لان الظ ان كلمة بعد فى قولهم الابعد حصول شئ اخر ظرف للامكان فيدل على ان الامكان المعتبر هو الامكان المتحقق فى وقت دون وقت وذلك هو الامكان بحسب نفس الامر لا الامكان الذاتى الحاصل لجميع الممكنات ازلا وابدا بالقياس الى وجود الوضوع ومايتفرع عليه واوفرض انه ظرف للحصول الاول فالظ ان انتفاء الامكان بحسب نفس الامر عن حصول شئ بدون شئ آخر يعد توقفا فى العرف العام وان اراد ان حصولها لكل فرد ممكن

بحسب نفس الامر بحيث لامانع عنه اصلا لا من جهة الذات ولامن جهة امر خارج فيمكن حصول تلك النظريات بلانظر لكل فرد بحسب نفس الامر ايضا وينتفي التوقف فذلك الامكان ظاهر المنع كيف والعلائق الجسمانية والكدورات الطبيعية مانعة عن حصولها لاكثر الناس مدة اعمارهم فيكون عدم حصول تلك النظريات بلانظر لفاقد القوة واجبين بالغير فلا يكون شئ منهما ممكنا بحسب نفس الامر ويثبت التوقف فلا اشكال في جواب المجيب فقد عرفت الامكان المعتبر في مفهوم التوقف هو ههنا نسبة بين العلوم النظرية وحصولها بلانظر كما يدل عليه صريح كلامه فيما بعد لانسبة بين الافراد الانسانية وحصول القوة او بين القوة وحصولها وان كان الامكان المذكور في الشرح ههنا نسبة بين احد الاخيرين ونحن نقول الوجوب سواء كان وجوبا في جميع اوقات وجود الموضوع اوفي بعضها المعين اوغير المعين قسمان وجوب بلاشرط شئ مع ذات الموضوع كما في افعال الصادرة عن الفاعل الموجب كما في ضرورة اظلام القمر وقت الحيلولة اللازمة للقمرح على زعم الحكماء ووجوب بشرط شئ معها كما في ضرورة الافعال الصادرة عن الفاعل المختار كضرورة تحرك الاصابع بشرط الكتابة وهي الضرورة بشرط الوصف وكضرورة نفس الكتابة بشرط وقوعها وهي الضرورة بشرط المحمول فان الافعال الاختيارية بعد تحققها في وقت فعلا اوتركا لايمكن عدم تحققها في ذلك الوقت بناء على ان وجود كل ممكن وعدمه مستندان الى علة موجبة فاذا تحقق احدهما بعلته الموجبة كان واجبا بتلك العلة لكن لما كان الاختيار جزء من علتها غير التامة لم تكن تلك الافعال واجبة الوقوع في اوقاتها لان اتمام علتها غير واجب على الفاعل المختار في ذلك الوقت ولاجل انها غير واجبة ابتداء وواجبة انتهاء بحيث لايمكن تداركها يقع الندم على فعلها اوتركها في وقت معين ولايقع على الافعال الصادرة بالاضطرار فبكل ضرورة بلاشرط فهي ضرورة بشرط

المحمول



المحمول ولاعكس ولهذا كان الفعل والاطلاق العام اعم مطلقا من الضرورة في وقت ما والدوام اعم من اللزوم والضرورة بشرط المحمول مساوية للفعل والاطلاق العام فالامكان الوقوعي بمعنى سلب مطلق الضرورة عن الجانب المخالف للحكم ولوضرورة بشرط المحمول يوجب وقوع الجانب الممكن بالفعل في الامور الحالية والماضوية ولافي الاستقبالية ولهذا قال الشيخ الرئيس ان ضرورة الامكان هو الامكان الاستقبالي المفسر بسلب مطلق الضرورة عن الطرفين ولوضرورة بشرط المحمول لان كل امر واقع في الماضي والحال فاحد طرفيه من الوجود والعدم متعين فيشتمل على ضرورة ما لامحالة واقلها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لم يتعين بعد شئ من طرفيه لابحسب علومنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وانما يتعين اذا انقلب الاستقبال الى الحال فلاضرورة اصلا في شئ من طرفي الممكن بالنسبة الى زمان الاستقبال ولايخ عن ضرورة احد الطرفين بالنسبة الى الزمان الماضي والحال انتهى ملخصا واما ماذهب اليه كثير من الاعلام ومنهم المص والمحشي والفاضل العصام من ان الشئ مالم يوجب لم يوجد فالكتابة ضرورية في وقتها بعلتها التامة فالضرورة في وقت وصف الموضوع اعم مطلقا من الضرورة بشرط الوصف لااعم من وجه كما حكم به العلامة الرازي وان الدوام لايخ عن اللزوم لااعم منه كما هو المشهور ففيه انه فاسد سالب للاختيار بالمعنى الاخص وهو بط عند جمهور الحكماء والمتكلمين لان الكل قائل بوجود الاختيار في العباد وان اختلفوا في وجوده في المبادي العالية وقد حققنا الامر في رسالة مستقلة معمولة للامكان واذا تقرر هذا فنقول ان اراد بالامكان بحسب نفس الامر سلب مطلق الضرورة ولوبشرط المحمول عن الطرف المخالف فظ ان ليس المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان بهذا المعنى والالكان كل شئ ترتب على شئ آخر متوقفا على ذلك الشئ سواء امكن ترتب على امر اخر اولا لما عرفت

ان الامكان بهذا المعنى مستلزم الحصول بالفعل فى الامور الماضوية
اوالحالية فيؤل معنى التوقف الى الامر المصحح لدخول الفاء كما ذكره الش
وهو ليس توقفا بالمعنى المشهور الذى هو مبنى جواب المجيب وقد قصد
المحشى بهذا الكلام نصرته وان اراد سلب الضرورة بلا شرط
عن الطرف المخالف بمعنى ان لا يكون الطرف المخالف واجبا لا لذات
الموضوع ولا لامر خارج لازم لها فى وقته فمنع امكان حصول تلك القوة
لكل فرد بهذا المعنى ساقط اذ ليس مراد الش ان حصولها لكل فرد ممكن
فى كل وقت من اوقات وجوده وكيف يقول به وحصولها يحتاج الى التصفية
كما هو حقها وهى تحتاج الى زمان مديد من عمره ولا انه ممكن فى وقت معين
لان وقت حصولها غير معين بل مراده ان حصولها للكل ممكن فى وقت
ما من اوقات وجوده بمعنى ان عدم حصولها ليس ضروريا فى جميع اوقات
وجوده وان كان ضروريا فى بعضها كما هو الامكان المعتبر فى نقيض
الضرورية المطلقة وامكان حصول القوة بهذا المعنى ثابت لا يقبل المنع
وان لم تحصل دائما لانها مقدورة التحصيل بالتصفية كما هو حقها
وان كانت عسيرة جدا بناء على ان لتلك التصفية اسبابا يصل اليها كل
من لقى بها كالسحر فكما ان السحر ليس من الخوارق فى التحقيق فكذا
التصفية وهذا الكلام من الش المحقق مبنى على ما ذكره صاحب المواقف
وشارحه الشريف من انهم استدلوا على وجوب النظر فى معرفة الله بان
معرفته تعالى واجبة اجماعا وهى لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب واوردوا عليه ابحاثا من جملتها انا لا نم ان معرفة الله تعالى
لا تتم الا بالنظر بل قد يحصل بالالهام والتوجه التام كما يقول به حكماء
الهند او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية ثم اجابوا
بان كل ذلك يحتاج الى النظر او المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة
الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شىء منهما مقدورا لنا
واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة

فلما



فلما يبقى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون مقدورا لنا انتهى فان قلت لا يصح
حمل مراد الش على ما ذكرتم من الامكان فى وقت ما اذ لا يثبت به ما قصده
من السالبة الكلية القائلة بان لا شىء من العلوم النظرية بما يتوقف
على النظر وغاية ما يثبت به هو السالبة الجزئية بل لا بد ان يحمل على الامكان
فى وقت معين هو وقت العقل بالملكة من مراتب النفس اعنى وقت تحصيل
النظريات من البديهيات ولذا منعه المحشى بناء على ان حصولها لما
احتاجت الى تلك المجاهدات والمخاطرات كانت ممتنعة الحصول وقت
تلك المجاهدات الذى هو من اوقات تحصيل النظريات قطعا قلت مراد
الش لما امكن حصولها بالتصفية المقدورة فى وقت ما من اوقات وجود ذلك
الفرد فقد امكن حصول كل علم نظرى بلا نظر اذ ليس للعلوم وقت معين
فليحصل القوة اولا ثم تلك العلوم لا يقال بل لبعض النظريات وقت معين
هو الاعتقادات الاسلامية حيث لا يجوز تأخيرها الى ما بعد البلوغ لان
ذلك التأخير كفر لانا نقول انما ينقدح بذلك لو لم يكف التقليد الى تحصيل
القوة وهو مم ولاجل ان مراده مما ذكرنا اشتغل بابطال التعريفين لجميع
النظريات مع ان بعضها الواقع بعد امكان تلك القوة كاف فى ابطالهما
كما اشار اليه المحشى فى بعض النسخ حيث اورد على منعه هذا انه غير حاسم
لمادة للاشكال لبقاء الاشكال ببعض النظريات وبهذا ظهر ان منع
الامكان بالنسبة الى من لا يسع عمره تحصيل تلك القوة لا يجدى كما لا يجدى
ان يقال غاية ما ذكرتم مقدورية التصفية المؤدية الى بعض المطالب
النظرية لا مقدورية القوة القدسية المؤدية الى جميع المطالب بلا نظر
كيف وهو فضل من الله يؤتيه من يشاء لان للش ان يعود الى ابطال
التعريفين ببعض النظريات الحاصلة لتارك اسباب التصفية بالاختيار بعد
انقضاء زمان يسع التصفية كما هو حقها فغاية الامر عدم امكان حصول
تلك النظريات بلا نظر بمعنى سلب الضرورة بشرط المحمول لا سلب
الضرورة بلا شرط فهذا المنع من المحشى ساقط ولعله مدار التسليم

هكذا يجب ان يفهم هذا المقام قوله وان امكانه الذاتى مسلما بناء على ان النفوس الانسانية متماثلة متفقة فى الحقيقة النوعية وقوله على انه فى حيز المنع مبنى على ماذهب اليه البعض من اختلافها فى الحقيقة مستدلا عليه بانا نرى انسانين متقاربين فى المزاج غاية التقارب مع اختلافهما فى ملكات النفس من الكرم البخل غاية الخلاف فلوكان ذلك الاختلاف من جهة المزاج الجسمانى لم يختلفا غاية الخلاف بل تقاربا فقد ظهر انه من جهة ذوات النفوس ولاتصدر عن ماهية واحدة اثار متضادة وان جاز صدور الاثر الواحد عن حقايق متباينة فثبت ان حقيقة كل نفس مباينة لحقيقة الاخرى ولايخفى انه ضعيف جدا لان الملكات المذكورة بمزاولة الاسباب فمن يزاول اسباب الكرم يكون كريما ومن يزاول اسباب البخل يكون بخيلا وليس شئ من تلك الملكات مما تصدر عن النفس باستقلالها وايضا باطن المزاج غير معلوم فهذا مذهب لاوثوق له لكن هذا القدر كاف فى مقام المنع اذلامذهب للمانع ومن غفل عنه قال ماقال قوله ولوسلم ذلك اى ولوسلم امكان حصولها لكل فرد بحسب نفس الامر فانما يلزم خروج تلك النظريات عن تعريف النظرى ودخولها فى تعريف البديهى لو كان المراد من التعريفين توقف حصوله على النظر وعدم توقفه عليه مطلقا ومن غير تقييده بشرط شئ وذلك مم لجواز ان يكون المراد توقف حصوله بشرط مقارنته لاحوال العالم وصفاته الموجودة وقت حصول ذلك العلم كما هو معنى المقارنة ومن جملة تلك الاحوال فقدان القوة القدسية ومن البين ان النظرى بشرط مقارنته لفقدان جميع مايغنيه عن النظر كالقوة القدسية والالهام والتعليم وغيرها من الاحوال الموجودة فى العالم حين النظر يمتنع حصوله بلا نظر والايلزم ترجيح وجود الممكن على عدمه بلامرجح وهو ممتنع يأبى عنه ذات الممكن لاستلزام انقلابه الى الواجب

ومرادهم



ومرادهم من شرط شئ هو الشرط الواقع فلايتجه على هذا الجواب انه يستلزم دخول البديهيات الحاصلة لصاحب القوة بالحدس فى تعريف النظرى لانها بشرط مقارنتها للفقدان المذكور ممتنعة الحصول بلانظر لانانقول ذلك الشرط بالنسبة الى صاحب القوة ليس بواقع مادام صاحب القوة وحمل بعضهم قوله ولوسلم ذلك آه على معنى لوسلم ان المعتبر فى مفهوم التوقف هو الامكان الذاتى فانما يلزم الدخول والخروج آه وانت خبير بانه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظ واما معنى فلان الظ ان يتوجه التسليم الى المنع المصرح به فصرفه عنه الى غيره بعيد وايضا تسليم كون المعتبر فى مفهوم التوقف هو الامكان الذاتى مما لاداعى اليه بل عدول عن الظ المتعارف وايضا ذلك المنع والتسليم مذكوران فيما ذكره الش المحقق فى حاشية الشمسية كما ستنقله والظ منه منع الامكان النفس الامرى وتسليمه الا ان يقال غرض بماقيل هذا التسليم توجيه كلامه فى حاشية الشمسية بحمل الامكان الم على كل من الامكانين فلابد من تطبيق مابعد التسليم على كل منهما فان قلت قول المحشى فيما بعد وان لم يكن متوقفة بالنظر الى ذواتها صريح فى انه تسليم للامكان الذاتى قلت الذات كما يطلق على الماهية النوعية كذلك تطلق على الهوية الشخصية فقوله الى ذواتها بمعنى بالنظر الى هوياتها الشخصية ان حمل على تسليم الامكان النفس الامرى وبمعنى بالنظر الى ماهياتها النوعية ان حمل على تسليم الامكان الذاتى لايقال بعد تسليم كون المعتبر فى مفهوم التوقف هو الامكان الذاتى لاوجه لاحتمال توقف العلوم النظرية على النظر لان ذواتها حاصلة لصاحب القوة القدسية بلا نظر فعدم اباء ذواتها عن الحصول بلا نظر قطعى وانما ينشأ الامتناع عن امر خارج عن ذواتها هو شرط احوال العالم معها فلا يصح الجواب المذكور الا اذا حمل التسليم على الامكان بحسب نفس الامر لانا نقول كما ان لتلك العلوم النظرية ماهيات حقيقة كالانسان بالنسبة الى افراد الكاتب

كذلك للعلوم المقيدة بذلك الشرط ماهيات اعتبارية كالانسان بشرط
الكتابة بالنسبة الى افراد الكاتب ايضا فكما ان الماهية الاعتبارية للانسان
بشرط الكتابة آبية عن عدم تحرك الاصابع ولذا اندرج الضرورة
بشرط المحمول وبعض الضرورة الوصفية كالمثال المذكور فى الوجوب
الذاتى ضرورة ان الانسان بشرط الوجود يأبى ذاته عن العدم فكذلك
تلك العلوم المعتبرة مع شرط الاحوال المنافية للحصول بلا نظر تأبى
بماهياتها الاعتبارية عن الحصول بلا نظر بحيث لو فرضت حاصلة
بلا نظر لزم ترجيح وجودها على عدمها بذاتها ويلزم انقلاب الممكن
الى الواجب بالذات كما اشرنا بل صحة الجواب المذكور مع تسليم الامكان
بحسب نفس الامر مبنى على ذلك لان تسليم امكان حصول القوة بحسب
نفس الامر مستلزم لامكان حصول تلك العلوم بلا نظر لكل انسان بحسب
نفس الامر فلا يثبت التوقف الا بشرط تلك الاحوال ولذا اشار الش المحقق
فى حاشية الشمسية كما سننقلها الى ان قولنا كل فاقد للقوة القدسية لا يحصل له
تلك النظريات بالضرورة مادام فاقدا انما تصدق مشروطة بالمعنى الاول
هو الضرورة بشرط الوصف العنوانى لا بالمعنى الثانى الذى هو الضرورة
فى وقت الوصف قوله لانها وان لم تكن متوافقة آه الى لان تلك العلوم
النظرية وان لم تكن متوقفة على النظر الى ذواتها اى ذوات تلك العلوم
وماهياتها النوعية الحقيقية التى هى العلم بوجود الواجب تعالى والعلم
بوحدانيته تعالى والعلم بحدوث العالم مثلا كما عرفت ان حمل الجواب
على تسليم ان المعتبر فى مفهوم التوقف هو الامكان الذاتى وان حمل على
تسليم امكان حصول القوة بحسب نفس الامر فالمراد بذواتها هنا هوياتها
الشخصية بناء على انها وان كانت اعراضا موقوفة فى تشخصها على تشخص
محالها التى هى اشخاص الانسان الا انها غير موقوفة على النظر وفقد القوة
وغيرهما من العوارض المفارقة لما ستعرف ان تلك العوارض غير داخلة
فى مشخصات الشخص الانسانى قوله لكنها مأخوذة مع ما يقارنها من





الاحوال اى احوال العالم الموجودة وقت حصول تلك النظريات وفى
قوله ومن جملتها فقد ان آه تعريض للش حيث اكتفى بمجرد اشتراط
فقد ان القوة كما ننقله عن حاشية الشمسية مع ان مجرد ذلك غير كاف
فى التوقف على النظر بجواز حصولها بملكة الحدس فى بعضها او بالتعليم
او الالهام اذ ليس الحكم على مجموع النظريات من حيث المجموع بل على
كل واحد بخصوصه فلا يثبت توقف الكل بمجرد شرط فقد ان القوة
القدسية الموجبة للحدس فى جميعها او توجيه لكلامه بحمله على التمثيل
والمراد مأخوذة مع فقدان جميع ما يغنيها عن النظر فى جميعها او فى بعضها
لا يقال هذا الجواب فاسد مستلزم لكون الموصول فى التعريفين عبارة
عن مجموع العلم واحوال العالم والاحوال ليست بعلم والمركب من العلم
وغيره ليس بعلم فيلزم ان يكون كل من التعريفين مباينا للمعرف اذ البديهى
والنظرى ههنا من اقسام العلم لانا نقول المراد بشرط مقارنتها لتلك
الاحوال لا بمعنى مجموع العلم ووصف مقارنته للاحوال لان ذلك
المجموع ليس بعلم ايضا بل بمعنى العلم المعروض للمقارنة المأخوذة
على ان يكون التقييد بالمقارنة داخلا وقيد المقارنة خارجا ولا يعود
المحذور بدخول التقييد الذى ليس بعلم ايضا لان التقييد لكونه نسبة
امر انتزاعى لا وجود له فى الخارج فالموصول مع كونه عبارة عن مجموع
العلم والتقييد انما يصدق فى الخارج على نفس العلوم وغايته كون التقييد
اجزأ من مفهوم البديهى والنظرى ولا يلزم منه كونه جزأ من ذاتهما تأمل
او نقول الموصول فيهما عبارة عن ذات العلم والضمير المجرور فى قوله
حصوله عائد اليه لكن المراد تحرير التعريفين بان فيهما قيدا محذوفا متعلقا
بالضمير المجرور اى علم يتوقف حصول ذلك العلم على تقدير اخذه بشرط
الاحوال اولا يتوقف على ذلك التقدير نعم تخصيص الموصول بالعلم
المأخوذ بشرط الاحوال على الاول وملاحظة القيد المحذوف على الثانى
تكلف بعيد يأباه مقام التعريف ثم ان هذا الكلام صريح فى ان مراده

من الذات ههنا وفيما بعد من قوله اما بحسب الذات او بشرط آه هو ذات العلم لاذات كل فرد من افراد الانسان كما يوهمه الاعتراض الاتى المنقول عن الش قوله وقداشار الفاضل المحشى آه حيث قال فان قلت مامن شخص الا ويمكن له وجود القوة القدسية فلا يتوقف على النظر بالنسبة اليه لامكان حصوله بدونه قلت المقدمة ممة ولئن سلمنا فذلك العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقدان يتوقف على النظر فيكون تلك العلوم نظرية بالنسبة اليه وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته و يلزم من هذا ان يكون النظريات التى هى فى غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولايخلو عن بعد انتهى واقول هذا الكلام من الش المحقق صريح فى انه لم يؤل التعريفين بملاحظة شرط الاحوال فيهما بل ابقاؤهما على ظاهرهما وجعل النظرية والبداهة عبارة عن توقف حصوله لمحله على نظر وعدم توقفه عليه بل لاحظ شرط الاحوال فى محال العلوم النظرية اعنى فى افراد الانسان فحصل لكل علم نظرى محلان متغايران بالاعتبار يتوقف حصوله لاحدهما على النظر دون حصوله للاخر وبهذا يحصل لكل علم نظرى اعتبار ان يندرج باحدهما فى تعريف النظرى وبالاخر فى تعريف البديهى وصدق التعريف على افراده بالفعل ولو ببعض الاعتبارات الغير اللازمة لها فى ذواتها كاف والالم يكف بعد تأويلهما بما ذكره المحشى ايضا لان شرط الاحوال مع تلك العلوم شرط غير لازم فى ذواتها البتة ونظير ذلك انا اذا عرفنا الكاتب بمن يجب له تحرك الاصابع مع القلم فانه صادق على افراد الكاتب بشرط الكتابة لابدون ذلك الشرط ومع ذلك هو كاف لان المعتبر هو الصدق بالفعل لابالضرورة ولاجل ان مراده ما ذكرنا توجه عليه اعتراض الاتى فليس الجواب الذى اشار اليه الش المحقق هو الجواب الذى ذكره المحشى ههنا بل هو جواب دقيق احسن مما ذكره لايقال لاحاجة الى شرط تلك الاحوال مع ذواتهم على تقدير ان يراد بذواتهم





هوياتهم الشخصية لان تلك الاحوال مندرجة فى مشخصاتهم ضرورة ان فقدان القوة القدسية تميز الفاقد عن صاحب القوم لانا نقول المشخصات المقيدة للهوية هى العوارض اللازمة للوجود الخاص لا المفارقة عنه والا لتبدل الوجود بتبدلها والمراد ههنا بعد تسليم الامكان بحسب نفس الامر شرط العوارض المفارقة مع هوياتهم بل شرط العوارض المكتسبة بالاختيار كفقدان القوة والتصفية قوله بديهية بالنسبة الى كل فرد آه اما لزومه على ماذكرنا فظ واما لزومه على مافهمه المحشى فلان تلك النظريات لما لم يتوقف حصولها على النظر بالنسبة الى ذواتها بل شرط الاحوال لزمها ان لايتوقف عليه بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ايضا وان يتوقف عليه بالنسبة الى ذواتهم مع شرط احوالهم معها قوله لوكان المراد بتوقف الحصول آه اورد بكلمة لو ههنا وكلمة اذا فى عديله الاتى للاشارة الى ان حمل الجواب المذكور عليه محال مفروض لان مجرد اخذ الاحوال مع الذات انما يفيد التوقف اذ كان ذلك الاخذ بطريق الشرطية فحمله على شرط تلك الاحوال مع الذات محقق كيف وقد نص الش فيما نقل عنه على الاشتراط كما نقلنا فايراد ذلك الاعتراض بعد ذلك مما لاوجه له اصلا وانت قد عرفت انه انما يتوجه ذلك لو كان مراد الش كما فهمه واما اذا حمله على ماذكرنا فلا قوله اما بحسب الذات آه عطف على قيد فقط المقدر اذ المراد اما بحسب الذات المأخوذة مع شرط الاحوال قوله عدم توقفه عليه فى الجملة قوله فى الجملة متعلق بالعدم لابالتوقف المعدوم لان سلب مطلق التوقف يستلزم سلب كل نوع من نوعى التوقف اعنى التوقف بحسب الذات والتوقف بشرط الاحوال فلايلزم ماقاله الش من كونه اخفى النظريات بديهيا بالنسبة الى ذات كل فرد انسانى لوجود التوقف بشرط الاحوال وايضا فيستغنى عن اعتبار قيد الحيثية لان مطلق التوقف وسلبه متناقضان لايتصادقان فى شئ كالتوقف بشرط الاحوال وسلبه كما هو مختار المحشى فيما بعد

ولذا استغنى عن قيد الحيثية كمطلق التوقف وسلبه فالاولى للمحشى
ان يتعرض بهذا الاحتمال ايضا لان ماذكره الش انما يلزم اذا حمل التوقف
على التوقف المطلق وعدمه على العدم المطلق لا اذا حمل على التوقف
المطلق وسلب ذلك المطلق وانت تعلم ان الظ ان يكون التوقف المنفى
فى تعريف البديهى هو التوقف المثبت فى تعريف النظرى وذلك انما
هو فى الاحتمالين الاخيرين لا فى الاول الذى ابتنى عليه جواب الش على زعم
المحشى وهذا من جملة وجوه التكلف الذى يأباه مقام التعريف قوله
وكان لامتياز بينهما بقيد الحيثية المعتبرة فى التعريفين هى حيثية التوقف
على النظر فى تعريف النظرى وحيثية عدم التوقف فى تعريف البديهى
فح يدخل العلم الواحد النظرى القائم بالكاسب فى تعريف النظرى
من حيث كونه متوقفا على النظر بشرط الاحوال وفى تعريف البديهى
من حيث كونه غير متوقف عليه بالنسبة الى ذات الكاسب وبدون شرط
تلك الاحوال ويفهم من كلامه ان هذا الاحتمال محتاج الى تكلف اعتبار
قيد الحيثية دون الاحتمال الاتى وقد عرفت انه انما يتم اذا لم يندرج
فى التعريفين الافراد النوعية ضرورة ان العلم بحدوث العالم نوع من انواع
العلم وهو بشرط احوال صاحب القوة معه غير متوقف على النظر
وبشرط احوال غيره معه متوقف عليه فلابد من قيد الحيثية على التقديرين
قوله واما اذا كان المراد آه انما لم يلزم ذلك لما اشرنا ان عدم التوقف
على النظر بالنسبة الى الذات لا يسمى بداهة عندهم ح وانما يسمى
على الاحتمال الاول وفيه نظر اذ ليس مراد الش من لزوم امر بعيد انه
يلزم ان يسموا بذلك بداهة مع ان تسميتهم اياه بداهة امر مستبعد حتى
يندفع بذلك بل مراده انه يلزم عدم توقف حصول اخفى النظريات على
النظر بالنسبة الى ذات الكامل فى البلادة والحماقة ولا يخ عن بعد سواء
سمى ذلك العدم بداهة عندهم حقيقة او مجازا نعم لو كان الجواب المذكور
مبنيا على تسليم الامكان الذاتى لامكن ان يقال بعد تسليم اتفاق الافراد





الانسانية والنفوس الناطقة فى الحقيقة النوعية لا وجه لهذا الاستبعاد
الكن قد عرفت ان الظ انه مبنى على تسليم الامكان بحسب نفس الامر
بمعنى سلب الضرورة الذاتية بلا شرط شئ مع هويات افراد العلم القائمة
بهويات افراد الانسان بناء على ان المراد من ذات كل فرد من افراد
الانسان ح هويته لا ماهية الكلية فالظ ان البلادة التام اللازم
بعض الاشخاص مدة عمره مقتضى تشخصه ومانع عن حصول
النظريات الخفية بلا نظر فلهذا كان مستبعدا فلا شك فيه
لزوما واستبعادا على انه لا يجوز فى البديهى المذكور فى كلام الشارح
لما عرفت انه لم يتحمل فى التعريفين ولعله لاجل ذلك صدره بالامكان
فتبصر قوله نعم يرد آه قد اشرنا الى وجه التكلف واورد على الجواب
الاول فى بعض النسخ حيث قال ههنا وعلى الاول انه غير حاسم لمادة
الاشكال حيث لا يدفع الاشكال بالنظريات الحاصلة لصاحب القوة
القدسية قبل حصولها له اذ لا شك فى امكان حصولها له ح بدون
النظر بحسب نفس الامر ومنع ذلك قريب من المكابرة انتهى وهذا
مبنى على ما قدمناه من ان المراد من الامكان بحسب نفس الامر هو سلب
الضرورة الذاتية وان وجد ضرورة فى وقت ما وان ليس للعلوم وقت
معين فلا يتجه عليه انه ان كان مبنيا على مذهب المتكلمين القائلين بكون
الواجب تعالى مختارا وان افعاله تعالى ليست مشروطة باعداد واستعداد
فلا وجه لتخصيص الاشكال بنظريات صاحب القوة القدسية لان ايجاد
تلك القوة فى كل فرد انسانى او غيره ممكن بحسب نفس الامر فى كل وقت
وان كان مبنيا على مذهب الحكماء القائلين بكونه تعالى فاعلا موجبا
وايجاده للحوادث مشروطة باعداد اوضاع فلكية فلا وجه للقطع
بالامكان النفس الامرى لحصول نظرياته بلا نظر قبل حصول تلك
القوة لان حدوث تلك القوة قبل وقت حصولها ممتنع بالغير لانتفاء
تمام الاستعداد عندهم لان له ان يختار كلا من الشقين اما اختيار الشق

الثانى فقدظهر مماذكرنا واما اختيار الشق الاول فبناء على ان الضرورة المأخوذة فى مفهوم الامكان على مذهب المتكلمين اعم من الضرورة العادية والعقلية فيعود الامر الى الاول فتأمل ثم ان هذا الكلام يشير الى ان مراده من الامكان بحسب نفس الامر سلب الوجوب فى جميع اوقات الذات سواء كان وجوبا بالذات او بالغير قوله قيل عليه اذا كان هناك امران آه حاصله اثبات المقدمة الممة بان يقال كلما كان هناك عندهم امران يمكن حصول المعلوم بكل منهما كانت العلة المندرجة فى تعريف العلة واحدة منهما فقط لا كليتهما وكلما كان كذلك بطل المنع المبنى على التعدد اعنى احتمال نقيض المقدمة الممة التى هى كون التوقف بالمعنى المشهور اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كون التوقف بذلك المعنى مشهور غاية الشهرة بحبث لايعدل عنه الابشاهد صحيح ولما بطل ما استند به عاد الامر الى مقتضى الشهرة وما اورده المحشى عليه اولا منع تلك الصغرى لان ثبوتها يتوقف على ثبوت محل النزاع الذى هو كون التوقف بالمعنى المشهور ضرورة انما يلزم ان يكون العلة واحده منهما فقط اذا كان التوقف المأخوذ فى تعريف العلة بالمعنى المشهور واما اذا كان بمعنى الامر المصحح وكان الترتب الذاتى اعم من الترتب بالفعل او بالقوة فيكون كل من هذين الامرين علة بالفعل ولك ان تحمل على النص باستلزامه المصادرة على المطلوب واما اورده ثانيا منع الكبرى بان يقال غاية ماذكرت ابطال تعدد العلة التامة وغرض الش ههنا لايتوقف على صحة التعدد بل يتم بمجرد تجويزهم اياه وان كان باطلا فى نفسه لان تعريفهم بما يشتمل على التوقف ثم تجويزهم تعددها يدل على ان مرادهم من التوقف هو الامر المصحح لما اشتهر فالاستناد باعتبار صحة النقل عنهم وهو المصرح به فى كتبهم لا باعتبار صحة المنقول ولعل المحشى لاجل حمل مراد القائل على اثبات المقدمة الممة لم يورد عليه مثل مايورده عليه بعد من كونه كلاما على السند الاخص بناء على ان هناك سندا آخر لانزاع لاحد منهم هو انهم





عرفوا الشرط بما يتوقف عليه المشروط ولانزاع لاحد منهم فى ان تعدد الشروط على سبيل التبادل جائز الا ان يقال ذلك ايضا يؤل الى تعدد العلل المستقلة لان باقى العلل والشرائط مع شرط اخر بدل الشرط الاول علة مستقلة اخرى كما شار لى مثله فى حاشية الاداب فى عدم جواز تعدد العلة الغائية مما ذكره القائل جار فى بطلانه ايضا واقول هذا من القائل غريب ومن المحشى اغرب اما الاول فلان ليس منع الش مبنيا على تجويز تعدد العلة المستقلة بل على لزوم ان لايكون شئ من الامرين علة عندهم بناء على ذلك التجويز مع ان احدهما علة عندهم لا محالة والش مصرح بذلك وغفل عنه القائل كما لايخفى واما الثانى فلان مراد القائل ابطال تجويزهم تعدد العلة حقيقة وان اطلقوا على كل من هذين الامرين العلة مجازا بعلاقة الاستعداد فمراده كلما كان عندهم امران يمكن حصول المعلول بكل منهما كانت العلة المندرجة فى التعريف عندهم واحدة منهما لا كليهما كيف والتأثير بالفعل معتبر فى مفهوم العلة التامة فهم لم يجوزوا تعدد العلة حقيقة وان جوزوا تعدد ما من شانه ان يكون علة فيبطل المنع المبنى على تعددها عندهم ولاتخلص عما اورده الش الا بان يتكلف فى تعريف العلة بان المراد ما يتوقف على نوعه وجود المعلول كما لايخفى قوله يستدعى كون التأخير الزمانى لم يقل كون التعقيب الزمانى اذ لايصح للش ان يحمل الفاء على فاء التعقيبية المستعملة فى حقيقتها اذ قد يكون وجود المعلول متراخيا عن وجود العلة الناقصة والشروط فلابد ان يحمل على الفاء المستعملة فى مطلق التأخير الشامل للتعقيب والتراخى فيتوجه ما ذكره القائل لان مطلق التأخير شامل للذاتى والزمانى بلا مهملة اومعها وفيه ان المراد ان الفاء للتفريع الدالة على الترتب والتفرع الخارجى فى مثل قولك تحرك اليد فتحرك المفتاح ولاينقدح بالفاء الداخلة على الموقوف عليه فى الاستدلال بالاثر على المؤثر كالاستدلال بالدخان على النار

وادخال فاء التفريع على نتيجته لان العلم بوجود النار موقوف مترتب على العلم بوجود الدخان وان كان الترتب بين المعلومين بالعكس وهذا الذى ذكرنا هو مراده من الفاء التعقيبية فى حاشية التجريد نعم الفاء مشتركة بين معان كثيرة لابد من قرينة يخصصها بفاء التفريع بناء على ان استعمال المشترك فى التعاريف من غير قرينة مفسد للتعريف وتلك القرينة هي مايذكره المحشى من ان المتبادر فى تفسير التوقف هو الترتب الذاتى وايضا ماذكره القائل من الاستدعاء انما يرداذا لم يكن قوله وهو الاستتباع من التفسير بان يكون الجملة حالا من فاعل المصحح وهوم

قوله لانه المتبادر آه يعنى ان التوقف قبل التعريف معلوم بانه من جنس الترتب الذاتى وان لم يعلم انه بشرط عدم امكان ترتبه على شئ آخر او بدونه وانه بالفعل او بالقوة ولابأس فى جعل المعرف بوجهه المعلوم قرينة على التعريف ولايلزم الاستغناء عن التعريف لان التعريف يوضح انه مطلق الترتب الذاتى سواء امكن ترتبه على شئ آخر اولا وسواء كان ترتبا بالفعل اولا كما لايخفى قوله تنبيها على ان المتبادر آه يعنى ان المتبادر من الامر هو الترتب بالفعل فلو لم يقيد بالمصحح لدخول الفاء لاختص التعريف بالمترتب بالفعل بناء على ان المتبادر فيبطل لخروج بعض افراد التوقف التى هى توقف المعلول على علة الناقصة كالعلة الفاعلية والمادية والشروط بخلاف ما اذا قيد بذلك اذ يقال وجد العلة المادية او بعض الشروط فوجد المعلول بمعنى ترتب علية استعداده القريب بالنسبة الى ماقبل وجود تلك العلة او الشروط فنبه بتلك التوصيف على ان المراد من الترتب الذاتى اعم من الترتب بالفعل كما فى ترتبه على علة التامة وعلى العلة الصورية التى يوجد معها المعلول بالفعل بل وعلى جميع العلل الناقصة فى ضمن العلة التامة ومن الترتب بالقوة كما فى ترتبه على العلة الناقصة قبل حصول العلة التامة كما لايخفى وبهذا ظهر ان قوة المعلول عين امكانه الاستعدادى المترتب بالفعل على وجود العلة الناقصة

قبل



اوالشرط بالفعل ولما كان المراد بالنسبة الى العلل الناقصة هو ترتب هذا الامكان المختلف بالقرب والبعد كما صرحوا لم يتجه عليه ان فاء التفريع انما تستعمل فى الترتب بالفعل لافى الترتب بالقوة ونحن نقول انما يكون العلة علة اذا حصل المعلول بالفعل فمع الترتب بالفعل لايبطل التعريف اذ الخارج عنه ح هو العلل الناقصة قبل حصول العلة التامة لا العلل الناقصة فى ضمنها فالاولى ان يقال انما وصفه بالمصحح اذ المتبادر من ترتب شئ على شئ آخر ان يترتب عليه بالفعل باستقلاله فيختص بتوقف المعلول على علته التامة فنبه بذلك الوصف على ان المراد مطلق الترتب بالفعل على الشئ بمدخلية سواء باستقلاله اولا ثم الاولى للش ان يستفيد معنى الامر المصحح لدخول الفاء عن المعنى المشهور بان يحمل الامكان فيه على سلب مطلق الضرورة الشاملة للضرورة بشرط المحمول لئلا يتوجه عليه انه احداث معنى جديد من غير سند يعتد به لما عرفت قوله على انه يجوز آه منع الاستدعاء لامنع لبطلان المستدعى اذ النقض باستلزام امر مح هو كون التأخير الزمانى توقفا لابعد مانعية التعريف عنه وتلخيص جوابه ان ذلك الاستدعاء انما يتم اولم يكن الامر عبارة عن الترتب الذاتى وهوم ولو سلم فانما يتم لو كان تعريفا مساويا وهوم قوله مع ان هذا البحث كلام على السند الاخص اذ لايلزم من بطلان كون التوقف بمعنى الامر المصحح كونه بالمعنى المشهور لجواز ان يكون بمعنى الترتب الذاتى وهو لايستدعى الفساد المذكور ويتجه عليه ان هذا القائل السابق فاثبت المقدمة الممة اولا ثم ابطل هذا السند الاخص فهو من قبيل ابطال ذات السند مع قطع النظر عن كون مساو بالاخص بعد اثبات المقدمة الممة وقد صرح فى حاشية الاداب بانه انتقال الى بحث آخر يجب على المانع دفعه ولعله الاشارة اليه قال فتأمل او الاشارة الى دفع توهم ان ما ابطله تنوير السند لانفس السند بل السند ههنا تجويز تعدد العلة بان تعريف السند بما يذكر لتقوية المنع صادق على التنوير وينفع للمعلل ابطاله فيما

اذا كان مساويا لافرادهم من السند اعم من التنوير قال الش رحمه الله سلمنا ذلك اى سلمنا ان توقف ماذكرتم من المعنى المشهور فانما ينقدح التعريف فان لوامكن حصول العلم النظرى المشخص بغير كسب بناء على ان اندراج الافراد الشخصية فيهما كاف ولاينقدحان بخروج الافراد النوعية وذلك الامكان مم لجواز ان يكون خصوصية العلة من مشخصات المعلول فح لايكون الفرد الشخصى الحاصل بالحدس عين الفرد الشخصى الحاصل بالكسب بل شخصا آخر وانما يمكن ذلك لوكان المترتب عليهما شخصا واحدا وهو مم واعلم انه اذالم يكن خصوصية العلة من مشخصات المعلول كماهو مبنى السؤال والجواب الاول يجوز ان يتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل بمعنى ان ذلك الشخص يحدث بايهما وجد اولا على سبيل الاجتماع ولاعلى سبيل التعاقب فى التأثير اذلواجتمعتا فى التأثير لزم تحصيل الحاصل اوعدم تأثيراحدهما ولوتعاقبتا لزم احد هذين الفسادين ان لم يزل المعلول بزوال العلة الاول واعادة المعدوم بعينه ان زال معها وعاد بالثانية نعم يجوز ان يفيد العلة الثانية وجوده فى الزمان الثانى وهو البقاء فعلى هذا يجوز ان يكون علة البقاء غيرعلة الحدوث كما اشار اليه فى الجواب الاول بقوله لايمكن حدوثه بالعلة الاخرى اذالظ ان مراده وان جاز بقاؤه بها واما اذا كان خصوصية العلة من مشخصات المعلول كماهو مبنى هذا الجواب فيجب ان يكون علة معلول مغاير بالشخص لمعلول الاخرى فلا يجوز توارد العلتين المستقلتين على معول واحد شخصى ولوعلى سبيل التبادل ولاان يكون علة البقاء غيرعلة الحدوث بل يجب ان يكون البقاء ببقاء علة الحدوث فلاكلام فى ان العلم الحاصل لزيد بالكسب وبعمرو بالحدس فى وقت واحد والحاصل لاحدهما بهما فى وقتين شخصان متغايران وانما الكلام فى ان الحاصل لزيد باحدهما فى وقت لوحصل ابتداء بالاخر فى ذلك الوقت هل يكون عين الشخص

وان امكن حصول ذلك العلم بغير هذا الطريق وهو الحدس سلمنا ذلك لكن لانسلم امكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب





الحاصل بالاول ام لا فالجواب الاول مبنى على الاول والثانى على الثانى واما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد نوعى كحصول نوع الحرارة بالنار والشمس وتوارد العلل الناقصة على معلول شخصى واحد كاجتماع المادية والفاعلية وغيرهما فجائز على سبيل الاجتماع فضلا عن التبادل هذا قوله ولبس شعرى بانه لما جوز آه على صيغة المبنى للفاعل اذ القائل غيرقائل بجواز تعدد العلتين عندهم ويجوز المبنى للمفعول بالتجوز فى العلتين وتلخيص كلامه انه لماجوز نفسه اوجوز فى محله ان يكون لمعلول واحد شخصى علتان يمكن وجوده بايهما وجدنا ابتداء فيجوز ان يكون المعلول اعم من الموجود الخارجى والذهنى كيف وقد قال الش فى حاشية التجريد ان جميع انحاء الوجود معلوم وايضا نفس العلم من الموجودات الخارجية لكونه من مقولة الكيف وان كان المعلوم من الموجودات الذهنية فقط فلانسلم ان شخص العلم الحاصل بالكسب غيرالعلم الحاصل بالحدس اذ يجوز ان يكون ذلك المعلوم الشخصى هو الصورة الذهنية المشخصة الحاصلة بالكسب فى وقت معين والعلتان اللتان يجوز تواردهما على سبيل التبادل عليه هما الكسب والحدس وكون خصوصية العلة من مشخصات المعلول مجرد احتمال عقلى لاحكم بين نفسه ولامبين بدليل ولايتوهمن احدان الصورة الذهنية فائضة من جانب المبداء الفياض لاعداء الكسب اوالحدس فهما علتان معدتان عندهم والعلل المعدة علل ناقصة وكلامهم فى تجويز تبادل العلل التامة وهولايستلزم تجويز تبادل العلل الناقصة لانانقول قدعرفت انه يستلزم بالطريق الاولى ولوسلم فمراد القائل من العلتين المتبادلتين العلتان التامتان اللتان اشتمل احديهما على الكسب والاخرى على الحدس ومايقال يمكن اثبات المغايرة بين العلمين بان لازم العلم الحاصل بالحدس من البداهة مغاير للازم العلم الحاصل بالكسب من النظرية وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات ففى مخترعات الاوهام من وجوه اما اولا فلان هذا الاستدلال مشتمل على المصادرة

لان كون النظرية لازمة لهوية العلم الحاصل بالكسب موقوف على مغايرة
ذلك العلم بالشخص للعلم الحاصل بالحدس اذ على تقدير عدم مغايرتهما
فالحكم بلزوم كل من النظرية والبداهة له ظ البطلان بل يكون كل منهما
من عوارضه المفارقة واما ثانيا فلانه لما بان جاز فى كل معلول جار تعدد
عال فان لازم المعلول الحاصل بعلة معينة ان يكون حصوله بتلك العلة
ولازم المعلول الحاصل بالعلة الاخرى ان لا يكون حاصلا بالعلة الاولى
والحصول بالعلة المعينة وعدم الحصول بها مما يتنافيان فلو صح ذلك لم يجز
تعدد العلل فى شئ من المعلولات الشخصية فيبطل تجويزهم وكلام
القائل مبنى على تجويزهم واما ثالثا فلان غاية ذلك التغاير التغاير الاعتبارى
اذ يجوز ان يكون النظرية والبداهة من الاوصاف الاعتبارية الممتازة بقيود
الحيثيات والكلام ههنا فى التغاير الشخصى الذى به يكون المتغايران
متمايزين فى الوجود الخارجى وكون النظرية والبداهة متباينين بحسب
التحقق فى المواد محل نظر ظ قوله يكفيه الجواز اى جواز المغايرة بين
العلمين بالشخص وذلك الجواز لا ينتفى بتجويز عدم المغايره لان تجويز
احد النقيضين لا ينافى تجويز النقيض الاخر بل يجامعه ولذا قالوا
الجواز لا يقابل الجواز وهذا مما اشار الش المحقق فى الحاشية
الجديدة على شرح المطالع حيث قال لا يقال لانم عدم امكان حصوله
بدون النظر لجواز توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخص على
سبيل التبادل لانا نقول هذا المنع غير موجه اذ لا يكفى فى نقض التعريف مجرد
المنع بل لابد من ابداء مادة النقض انتهى واقول كما لا يكفى فى نقض التعريف
مجرد جواز عدم المغايرة بين العلمين كذلك لا يكفى فى صحة التعريف مجرد
جواز المغايرة بينهما بل لابد من الحكم بها ولوظنا ليظهر صدق تعريف
النظرى على تلك النظريات اذ لو لم يكن المغايرة معلومة بداهة او كسبا
بدليل لم يكن توقف شئ منها على النظر معلوما فلا يظهر صدق تعريف
النظرى عليها معلوما فيلزم تعريف المجهول بالمجهول وهو فاسد بل





يجب ان يعرف البديهى والنظرى ح بما يعلم عدم توقفه على النظر
وما لا يعلم ثم مراد القائل ههنا ان اراد الحكم بالمغايرة فذلك مم فانه غير بين
ولا مبين كيف و يهدمه تجويز تبادل العلل لمعلول واحد شخصى وان اراد
مجرد جواز المغايرة من غير حكم اصلا يلزم تعريف المجهول بالمجهول
وان لا يمتاز النظريات من البديهيات بهذين التعريفين وايضا سيفرع
الش على هذه الاجوبة قوله ان النظرية والبداهة تختلفان اه ومن البين
انه لا يتفرع على مجرد الجواز وانما يتفرع عليه اذا كان بينا او مبينا وحمل
كلام القائل على احد هذين الوجهين واصح جدا لانه اعلم بكفاية الجواز
فى مقام المنع والاستناد و بعد كفاية مجرد المنع والجواز فى مقابلة منع دليل
الناقض فليت شعرى بانه كيف خفى على الش المحقق والمحشى المدقق
واساء الظن فى حق المتصور وكلامه سالم عن القصور قوله الظ
انه لا فرق بين الاحتياج والتوقف اى فى الافراد لا فى المعنى والا لكان قوله
لكونهما بمعنى واحد مصادرة على المط بخلاف الاول لان الترادف الذى
هو الاتحاد فى المعنى يستلزم الاتحاد فى الافراد بدون العكس كما فى المساوات
والاولى ان يقول الش انهما متساويان اذ الترادف غير معلوم لجواز المساواة
والمساوقة اعم من الترادف والمساواة بل يؤيد المساواة ان الاحتياج
ينسب الى كل من الفعل والفاعل يقال الكاتب يحتاج الى القلم كما يقال
الكتابة يحتاج الى القلم ولا تنسب التوقف الا الى الفعل اذ يقال الكتابة
تتوقف على القلم ولا يقال الكاتب يتوقف عليه و بعضهم استدل بعموم
النسبة الاحتياج فى الافراد حيث قال الاحتياج اعم من التوقف بالمعنى
المذكور اذ لا يقال يحتاج فلان الى كذا ولا يقال يتوقف عليه فامكان
حصول القوة القدسية لكل فردا وكذا حصولها لبعض الافراد فى وقت
دون وقت لا يقدح فى تعريف النظرى بما يحتاج فى تحصيله الى نظر
وفكر فان الفاقد لتلك القوة حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج
فى تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وان لم يكن حصول تلك المطالب

موقوفا على الفكر انتهى واراد به دفع اعتراض المحشى ههنا ويتوجه عليه ما اورده بعض المحققين من ان عدم القول فى كل ما يقال فيه الاحتياج لايدل على الاعمية ما لم يبين ان عدم القول الى انتفاء المعنى هناك ثم قال ذلك المحقق الظ ان الاحتياج مرجعه اذا حقق الى التوقف لان احتياج امر الى آخر امافى ذاته كاحتياج الكل الى جزئه واما فى جهة من جهاته كاحتياج المتعلم الى المعلم فى تحصيل العلوم وكاحتياج ارباب الصنايع فى صنايعهم الى الالات فالاول يرجع الى توقف الذات والثانى يرجع الى توقف الجهات وقد اتفق على الترادف الناظرون فيه عصاما ومنصورا وجمالا وفخرا وفتحا فالحق مع هؤلاء النحارير انتهى ونحن نقول الحق ههنا مع الش من ان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف لا لما استدل به البعض السابق لما عرفت بل لان الاحتياج كلى مشكك يوصف بالشدة والضعف بخلاف التوقف اذ يقال يحتاج اشد الاحتياج ولا يقال يتوقف اشد التوقف فهذا دليل على ان الامكان المعتبر فى مفهوم التوقف ليس الامكان الاستعدادى المتفاوت بالقرب والبعد بل بمعنى سلب الوجوب اما سلب الوجوب بالذات كما فى توقف الذات اوسلب مطلق الوجوب امافى جميع اوقات وجود الموضوع كما ههنا اوفى بعضها المعين اوغير المعين وشئ من هذه السلوب لايتفاوت بالشدة والضعف بل لايتصور توقفات عديدة فى مادة واحدة فالتوقف باى معنى كان كلى متواطى لامشكك فالحق ان الاحتياج ان لايمكن حصول الشئ بسهولة مخصوصة الابعد حصول شئ آخر ولما كان نفى المقيد اعم من نفى المطلق وللسهولة المنفية افراد متفاوتة كان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف اذ كلما قوى العسر وانتفى نوع مخصوص من السهولة فى حصول شئ بدون شئ آخر اشد الاحتياج الى ان يبلغ الى مرتبة التعذر بدونه فتلك المرتبة هو التوقف فالتوقف هو الفرد الاكمل للاحتياج ولذا ربما يستعمل فى ضمن هذا الفرد فقد ظهر ان دفع ذلك النقض اهون على من عرفهما بما يحتاج الى النظر وما لايحتاج

فان



فان فاقد القوة مثلا لما كان تحصيلها لتلك القوة عسيرا جدا كما نقلناه عن شرح المواقف كان محتاجا الى النظر فى جميع اوقات فقدانها وان لم يكن تحصيل تلك المطالب موقوفا على النظر فى بعضها فلا اشكال اصلا واما ما يقال صرح الشيخ فى الاشارات بان التوقف والاحتياج بمعنى واحد ففيه ان الش متبع للحق لا للشيخ كما يصرح به فى بحث الموضوع قال الش وكان هذا المعنى مراد من عرفهما آه اى معنى الاحتياج الاعم هو مراد من عرفهما بان التوقف وعدم التوقف من باب ذكر الخاص وارادة العام مجازا بقرينة ظهور الفساد فهو جواب ثالث بمنع الملازمة القائلة بانه لما لم يكن حصول شئ من النظريات موقوفا على النظر انقدح التعريفات مستندا بانه انما يلزم الانقداح لو كان التوقف المأخوذ فيهما بمعناه الحقيقى وهو مم لجواز ان يكون بمعنى الاحتياج الاعم فليس فى هذا الجواب انكار كون التوقف موضوعا بازاء المعنى المشهور كما فى الجواب الاول ولا تخصيص التعريفين بافرادهما الشخصية كما فى الجواب الثانى مع انه مؤيد بتعريف البعض اياهما بالاحتياج وعدم الاحتياج ولعله لهذا رجح هذا الجواب وصدره بكلمة كان المفيدة للظن الراجح لان كلا من هذين الامرين خلاف الظ وانما اخره عنهما اذ لايتضح رجحانه الابعدهما ولما كان راجحا ومبنيا على شمول التعريفين للافراد النوعية ايضا فرع عليه اختلاف نظرية انواع العلوم وبداهتها بمعونة مقدمتين معلومتين هما ان بعض الانسان فاقد للقوة القدسية دائما وان بعضه فاقد له فى وقت دون وقت واشير الى المقدمة الاولى فى الجواب المردود ورده الى الثانية فى قوله فان الفاقد للقوة القدسية حين آه اذ الظ ان مراده لادائما على ان يكون عرفية خاصة اومشروطة خاصة ولم يفرع ذلك الاختلاف على الجوابين الاولين لانهما بمجرد جواز لاحكم وبهذا ظهر اضمحلال ما يورده المحشى على التفريع فيما بعد واختلال صحة التفريع على احد الجوابين الاولين كما يحكم به مع انه اظهر الخيرة فبين منع

سند الجواب الثانى قوله فان كان المراد آه يعنى ان كان المراد ماهو الظ من كون الاشارة بهذا البحث الى الجواب الثالث القريب المبنى على الفرق بين الاحتياج والتوقف ومن كون المراد من النظرية والبداهة نظرية العلوم وبداهتها لا المعلوم بناء على ان الكلام فى النظرى والبديهى اللذين هما من اقسام العلم وايضا انما يوصف بهما العلم اولا وبالذات والمعلوم ثانيا وبالعرض وبالواسطة فمحل بحث لان ذلك الاختلاف غير صحيح فى نفسه فضلا عن ان يعلم بهذا البحث وذلك لما نقل عنه فى الحاشية ههنا ان العلم الواحد بالشخص لا يكون نظريا وبديهيا معا بل احدهما بخلاف المعلوم فانه يجوز ان يكون بديهيا بالنسبة الى ذى القوة القدسية ونظريا بالنسبة الى الفاقد تلك القوة انتهى يعنى لا يكون نظريا وبديهيا معا لا بالنسبة الى فردين من افراد الانسان فى وقت واحد ولا بالنسبة الى وقتين فى فرد واحد والا لزم حدوث ذلك العلم الواحد بالشخص فى احد الفردين او الوقتين بالنظر وفى الاخر بالحدس فيلزم قيام العرض الواحد بالشخص فى محلين فى ويلزم اعادة المعدوم بعينه فى الثانى بل يلزم فى الكل اجتماع النقيضين هو احتياج حدوث شخص معين الى النظر وعدم احتياجه واللوازم بطة فالحق ان الحاصل باحدهما فى فرد او وقت مغاير بالشخص للحاصل بالاخر فى فرد آخر او وقت آخر ويدخل احدهما فى النظرى والاخر فى البديهى ولا يدخل واحد منهما فيهما معا سواء فسر بما يحتاج فى حصوله الى النظر وما لا يحتاج اليه كما هو الجواب الثالث او بما يتوقف عليه وما لا يتوقف مع كونه خصوصية العلة من مشخصات المعلوم كما هو الجواب الثانى او بما يترتب على النظر وما لا يترتب كما هو الجواب الاول ولهذا اكتفى به عن احتمال كون المراد بهذا البحث احد الجوابين الاولين وبالنظرية والبداهة نظرية العلوم وبداهتها لانه محل بحث ايضا لعين ماذكره وقد عرفت ان هذا البحث انما يرد لو كان المراد بالنظرية والبداهة نظرية اشخاص العلوم وبداهتها واما اذا كان المراد نظرية





انواع العلوم وبداهتها فلا يرد ذلك اذ كما ان المعلوم الواحد كحدوث العالم مثلا يكون نظريا وبديهيا معا بالنسبة الى انسانين او وقتين كذلك انواع العلوم كالعلم بحدوث العالم كما عرفت فيندفع بحثه مع المراعات لهذا الظ واما ادعاء ان الظ اختصاص التعريفين بالافراد الشخصية فمحل بحث قوله والمراد بالنظرية آه واما كون المراد من هذا البحث هو الجواب الثالث القريب ومن النظرية والبداهة نظرية المعلومات وبداهتها فندرج فى الشق الثانى اذ المراد منه وان كان بهذا البحث جميع ما فى الاجوبة الثلثة المرضية او بعضها وبالنظرية والبداهة نظرية المعلومات وبداهتها وبيان ذلك ان المراد بهذا البحث اما احد الاجوبة الثلثة او اثنان او جميعها فهنا سبعة احتمالات ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثية وعلى كل تقدير فالمراد بالنظرية والبداهة اما نظرية العلوم وبداهتها واما نظرية المعلومات وبداهتها فالكل اربعة عشر احتمالا والظ عند المحشى هو ماذكره فى الشق الاول وما عداه غير ظ والشق الثانى شامل للسبعة الاخيرة والستة الباقية مشاركة للاول فى كونها محل بحث كما اشرنا والاظهر ان يكون المراد من هذا البحث جميع ماذكر فى هذا القول ومن النظرية والبداهة نظرية انواع العلوم وبداهتها من غير اشكال اصلا قوله فصحيح اذ بمعونة المقدمتين المعلومتين اللتين ذكرناهما يعلم اختلاف نظرية نظرية العلوم وبداهتها اولا واختلاف نظرية المعلومات وبداهتها ثانيا وبواسطة سواء فسر النظرى والبديهى بما يحتاج حصوله الى النظر وما لا يحتاج او بما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه او بما يترتب على النظرى وما لا يترتب عليه اذ الترتب على النظر وعدم الترتب عليه كل الاحتياج اليه وعدم الاحتياج مما يوجد فى بعض افراد الانسان دون فرد وفى بعض اوقات فرد واحد دون وقت آخر وكذا التوقف على النظر وعدم التوقف اذا كان خصوصية العلة من مشخصات المعلول اذ كل

مترتب على النظر بكون متوقفا عليه ح ومالبس بمترتب عليه لايكون متوقفا عليه فبمعونة تينك المقدمتين يتفرع على كل من الاجوبة الثلثة اختلاف نظرية العلوم وبداهتها بحسب اختلاف الاشخاص والاوقات وبواسطتة يتفرع عليه اختلاف نظرية المعلومات وبداهتها بحسبهما ايضا بناء على ان تعلق العلمين مختلفين بالنظرية والبداهة بمعلوم واحد يستلزم صحة توصيف ذلك المعلوم بحال كل من العلمين المذكورين فيلزم ان يكون ذلك المعلوم نظريا وبديهيا معا وان كان نظريته بالنسبة الى شخص اووقت وبداهته بالنسبة الى آخر واما مع قطع النظر عن تينك المقدمتين المعلومتين فلا يتفرع نظرية العلوم وبداهتها على الجواب الثالث ايضا على ما اشرنا كما لايخفى قوله لكنه غيرظ لفظ الان لفظ هذا موضوع للاشارة للتقريب وايضا لفظ النظرية والبداهة ظاهرتان فى نظرية العلوم وبداهتها لكونهما حقيقة فيهما ومعنى لان تفرع اختلاف نظرية العلوم وبداهتها على كل من الاجوبة الثلثه مع كونه بواسطة تفرع اختلاف نظرية العلوم وبداهتها يحتاج الى البناء الذى ذكرناه لكن فى كون الاشارة بهذا البحث الى جميع مافى الاجوبة من حيث المجموع غيرظ بحسب اللفظ بحث ط تأمل قوله اشارة الى ضعف الكلام على الشق الاول اوالى خفائه على الشق الثانى وانت خبير بان مانقل عنه فى وجه البحث يفيد عدم صحة التفريع على الاول لاضعفه ولعله قصد بعبارة الضعف الايماء الى الجواب بما ذكرنا من حمل النظرية والبداهة على نظرية انواع العلوم وبداهتها وانت قد علمت انه ليس بضعيف ولعل قوله فتأمل اشارة الى ضعف الضعف اوالى مايتوجه قوله فصحيح من انه اسلف ان السندين المذكورين فى الجوابين الاولين مجرد جواز فكيف يتفرع عليهما الحكم بالاختلاف وانت خبير بانه لوكان اشارة اليه لم يكن لخيرية السابقة فى حق من ماقال هذه الدعوى غيربين ولامبين وجه اصلا لان منع ذلك القائل وان

لم يتوجه



لم يتوجه عليه هناك من حيث انه سند يتوجه عليه قطعا من حيث انه متفرع عليه لهذا التفريع كما لايخفى اواشارة الى التأمل فى حال باقى الاحتمالات الستة ومقايستها على حال الاحتمال الاول على ماذكرنا قوله اشارة الى انه يمكن آه يعنى انما لم يقل لما كان معرفة القسمين آه اولا مع ان النظر مأخوذ فى تعريف كلا القسمين اعنى النظرى والبديهى وان توقف معرفة كلا القسمين على تعريف النظر اكد واقدم فى توجيه كلام المص من توقف معرفة احدهما عليه للاشارة الى ان مافعله شارح الطوالع من جعل تعريف النظر بعد تعريف البديهى والنظرى بما يتوقف على النظر ومالايتوقف عليه لاجل توقف معرفة القسم الاول اعنى البديهى عليه بعيد عن الحق كل البعد لانه احتمال لايذهب اليه العقل ولا الوهم اذ الوهم انما يذهب الى انه لاجل توقف معرفة القسم الثانى الوجودى الموقوف تعقله وتحققه فى الواقع على تعقل النظر وتحققه بخلاف القسم الاول فانه عدمى فلا يتوقف عليه تحققا وانما يتوقف عليه تعقلا ففيه مدار الى ذهاب الوهم اليه وان كان توهما فاسدا فى نفسه اذلا مدخل للتوقف بحسب التحقق فى توقف المعرفة المرعية فى مقام التعريف وانما المدخل فيه للتوقف بحسب التعقل وهو مشترك بين التعريفين وهو مايذهب اليه العقل نعم لمافعله وجه صحيح عند العقل فيما اذا توسط تعريف النظر بين تعريفى القسمين كما وقع فى بعض الكتب واما فيما تأخر عنهما كما ههنا فلا وجه له اصلا فقوله لكن ذلك التوهم وهم فاسد آه داخل فى المشار اليه ومن غفل عن حقيقة المقام نفوه ببعض الاوهام نعم يتجه على المحشى بحث قوى هو ان المص لم يعرف البديهى والنظرى عنده فترك تعريفهما وتعريف النظر لتوقف التعريفين عليه مما لايرتضيه الفطرة السليمة وان اراد المص اشار بقوله الاكتساب بالنظر الى تعريف النظرى بانه علم يكتسب بالنظر ويفهم منه البديهى بانه علم لايكتسب بالنظر فاحتاج الى تعريف النظر المأخوذ

فى التعريفين المشار اليهما يختل ماذكره فى التأييد الآتى لان كون قوله بالنظر
مستغنى عنه ومنافيا الغاية الاختصار محل نظر ح وان كان مأخوذا فى مفهوم
الاكتساب اصطلاحا لان يقتضى زيادة ايضاح والاكتفاء عن تعريفى
القسمين بشهرتهما كالاكتفاء عن سائر القيودات ببداهتهما كالحصول
اوشهرتهما كالتوقف او الاحتياج لايجديه لان تعريف النظر ايضا مشهور
فيجب ان يذكر الكل او يترك الكل لئلا يلزم التحكم الباطل اللهم الا ان يقال
المشهور فى تعريف النظرى هو ترتيب امور معلومة للتأدى الى المجهول
وهو غير صادق على ما فى التعريفات بالمفرد كما سيشير اليه الش مع
ان المص سيصرح فى قول الش ان التعريف بالفصل وحده حد ناقص
وبالخاصة وحدها رسم ناقص فلو ترك تعريف النظر بناء على الشهرة
لفهم ذلك التعريف الغير المرضى عنده وهذا الانجاه غير متوجه على الش
لان مراده لما توقف معرفة القسم الثانى بل القسمين بالتعريفين المشار
اليهما بقوله الاكتساب بالنظر على معرفة النظر ويمكن ان يقال انما
لم يقل معرفة القسمين اولا للاشارة الى ان النظر معتبر فى مفهوم النظرى
اولا وفى مفهوم البديهى ثانيا وبواسطة ان الاعدام انما تعرف بملكاتها
فافهم قوله اختصاص سببية تعريف النظر آه اضافة الاختصاص
الى السببية من اضافة المصدر الى الفاعل واضافة السببية الى تعريف
النظر من اضافة المصدر الى المفعول بمعنى انه يمكن ان يتوهم انه انما
عرّف النظر بسبب القسم الثانى واما جعلهما من اضافة المصدر الى الفاعل
بمعنى انه يمكن ان يتوهم ان تعريف النظر انما يكون سببا لمعرفة القسم
الثانى لا للقسمين ففيه نظر لايخفى قوله ويؤيده آه هذا التأييد
مبنى على ان التصريح بما علم ضمنا الغاية الايضاح يدل على ان معرفة
القسم الثانى اهم من معرفة القسم الاول وهذا القدر كاف فى التأييد
الوهمى كما لايخفى قال الش وربما يختلف الملاحظة آه يعنى ان حصول
صورة الشئ أعم من ملاحظته التى هى عبارة عن الالتفات اليه اذ كل

ملتفت

وربما يختلف الملاحظة عن حصول
صورة الشئ بان يحصل تلك الصورة
الة لملاحظة غيرها
كما فى معانى الحروف وغيرها فالنظر هو
توجه النفس والتفاتها الى المعقول



ملتفت اليه حاصل الصورة عند العقل اذ الالتفات الى الشئ توجه البصيرة
اليه سواء حصل ذلك الشئ عند العقل بذاته او بوجهه الصادق عليه
وعلى التقديرين يحصل صورة مأخوذة منه عند العقل وليس بالعكس
اذ قد يحصل صورة الشئ ولا يكون ملتفتا اليه كما فى معانى الحرف والمعانى
التضمينية للكلمات اعنى النسبة التامة وكذا سائر النسب الناقصة وكما فى عنوان
الموضوع فى القضايا الحقيقية اذ الالتفات فى موضوعاتها الى الافراد
دون العنوان اذ العنوان مرآة لملاحظة الافراد وكذا الالتفات فى نحو قولك
سرت من البصرة الى الكوفة الى السير والبصرة ومعنى كلمة من اعنى
الابتداء الجزئى الحاصل الصورة عند العقل لكن لا على وجه يكون صورته
آلة لملاحظة نفسه كما فى قولك هذا الابتداء مشيرا الى الابتداء المذكور بل
على وجه يكون صورته آلة لملاحظة غيره الذى هو السير والبصرة بحيث
يعرف حالهما بان السير مبتدئ من البصرة وهى مبداؤه ولا يتوهم عدم
حصول صورته عند العقل اذ الشئ ما لم يعلم ولم يحصل صورته عند
العقل يستحيل ان يكون مرآتا لملاحظة غيره فكما ان المرآة مبصرة
اولا وبالذات ومبصر للصورة المرتسمة فيها ثانيا فكذا تلك المعانى تدرك
اولا بذاتها فتكون آلة لادراك غيرها فان قلت ما هو المرآة لملاحظة الغير
صورة حاصلة عند العقل والصورة الحاصلة علم لا معلوم اذ المعلوم
هو ما حصل صورته عند العقل لا نفس الصورة فلا يصح ان كل ملتفت
اليه معلوم حاصل الصورة عند العقل قلت ليس الصورة الحاصلة
على اطلاقها علما بل من حيث قيامها بالذهن فهى قطع النظر عن هذه
الحيثية يصدق عليها انها شئ حصل صورته العلمية عند العقل وكل
صورة حاصلة عند العقل فهى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم
سواء كانت مرآتا لملاحظة الغير اولا ومن ههنا علمت ان المعنى الحرفى
مشروط بامرين احدهما ان لا يكون ملحوظا فى ذاته بل مرآتا لملاحظة
غيره وثانيهما ان يكون معنى جزئيا خاصا من مطلق الابتداء كالابتداء

بين السير والبصرة وان كان جزئيا اضافيا ضرورة ان الابتداء بينهما يتصور على انحاء شتى فيكون كليا لا جزئيا حقيقيا ولايكفى مجرد الامر الاول والالكان نعط الموضوع فى القضايا المذكورة نحو قولنا كل كاتب كذا حرفا ولامجرد الامر الثانى والالكان اسم الاشارة فى قولنا هذا فرد من افراد الابتداء مشيرا الى الابتداء المخصوص بما بين السير والبصرة حرفا والكل بط بل لابد من مجموع الامرين فاعرف ذلك قال الشارح فالنظر هو توجه النفس آه يتجه عليه ان النظر على هذا ينحصر فى ملاحظة المفهومات التصورية لان جميع المفهومات التصديقية التى هى النسبة التامة الخبرية معان حرفية يدل عليها بروابط زمانية اوغير زمانية نعم تلك النسب ملتفت اليها فى الحركة الاولى حين حكم عليها بمناسبتها للمط وفى الحركة الثانية حين حكم عليها بانها ينبغى ان تقدم اوتأخر لكنها غير ملتفت اليها حين الترتيب من زمان النظر المنتهى الى الوصول للمط ولامخلص الا بان يكون النظر هناك ملاحظة الاطراف بمرايا النسب المصدق بها والاولى ان يعمم الملاحظة فى التعريف النظر من الملاحظة اصالة وتبعا بان يكون مرآتا للملاحظة الغير فح لااشكال بما ذكرنا والايلزم عدم دخول المعانى الحرفية فى التعريفات والادلة كما لايخفى فتأمل قوله يحتمل ان يكون تفسير آه يعنى يحتمل ان يكون المعقول فى تعريف النظر هو المعقول الصرف المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته فى احدى الحواس الظاهرة والمخيل اى ماحصل صورته فى الخيال التى هى خزانة الحس المشترك والموهوم اى الذى ادركه القوة الواهمة والقته فى خزانتها التى هى الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والمخيل احضار صورتهما الى الحس المشترك وتوجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة الى الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجها الى المحسوس وان احضرت اليه





من قبل الخيال كان الاحضار توجها الى المخيل وكلا الاحضارين يسمى تخيلا وهو المراد من قوله الشريف المحقق فى حاشية المختصر العضدى من ان حركة النفس فى صورة المحسوسات يسمى تخيلا وظ كلام المحشى ان التخيل مخصوص بالاحضار الثانى واحضار صورة الموهوم من الحافظة الى الواهمة يسمى توهما كما ان احضار صورة المعقول من خزانة العقل التى هى العقل الفعال عندهم الى نفس العقل يسمى تعقلا فالاحضار اما تعقل واما تخيل واما توهم فالتعقل مختص بالكليات والجزئيات الغير المادية سواء كانت مفهومات تصورية كالانسان الكلى اومفهومات تصديقية كالقضايا المحصورة وغيرها مما يكون طرفاها كليين اذ النسبة الحاصلة بين كليين كلية لاجزئية والتخيل مختص بصور الجزئيات المحسوسة باحدى الحوس كصورة الذئب المرئى او المخيل والتوهم مختص بصور المعانى الجزئية المنتزعة من صور المحسوسات الحاصلة فى الحواس اوفى الخيال كانتزاع الشاة عداوة معينة من الذئب المحسوس او المخيل فليس المراد من المخيل والموهوم ههنا مايقابل المتيقن والمظنون فانهما كمقابليهما قد يرتسمان فى العقل ان لم يكونا نسبة لقضية شخصية موضوعها جزئى محسوس سواء كان كليا اوجزئيا غير محسوس والا فان لم يكن المحمول جزئيا محسوسا ايضا فالنسبة مرتسمة فى الوهم كعداوة زيد وان كان المحمول جزئيا محسوسا ايضا فى قولك هذا الاصغر هو هذا الحلول فالنسبة مرتسمة فى الحس المشترك الحاكم بين المحسوسات على مايدل عليه ظاهر كلامهم وانت خبير بان النسبة بين المحسوسين معنى جزئى منتزع من صور المحسوسات والنسبة بين محسوس وكلى معنى كلى ضرورة ان ثبوت العداوة للذئب يتصور على انحاء شتى كعلم زيد بمعلوم معين فينبغى ان يكون النسبة بين المحسوسين مرتسمة فى الوهم والحافظة والنسبة بين محسوس وكلى كالنسبة بين غير المحسوسين مرتسمة فى العقل كما لايخفى قوله بارتسام صور الماديات آه اى الاشياء المنسوبة الى المادة

التى هى الهيولى من الاجسام الطبيعية وعوارضها الجزئية كالالوان والطعوم وغيرهما مما لا يكون كليا ولاجزئيا بمجرد الايوجب ارتسامه فى العقل انقسام العقل قوله ويحتمل آه عطف على ان يكون يعنى ان كون تفسير المعقول الصرف مبنى على مجموع الامرين لا على احدهما لانه بمجرد احدهما يكون تفسير المطلق العلوم كما يأتى قوله ويحتمل ان يكون آه فح اضافة الملاحظة الى المعقول مبنية على تجريدها من المعلوم المأخوذ فى مفهومها الذى هو التوجه نحو المعلوم كما سبق من الش ولا حاجة الى ذلك التجريد على الاحتمال الاول لان المعلوم المأخوذ عام يضمحل فى ضمن المعقول الخاص لكن المفهوم من كلام المحشى فى امثاله هو الاحتياج الى التجريد على التقديرين ويتجه على الاحتمال الثانى انه ينافى الاختصار المط بل اللائق ح ان يقام هو الملاحظة لتحصيل المجهول الان يقال سيشير الش الى ان التصر يح بالمعقول بعد التجريد عن المعلوم للاشارة الى دفع توهم اختصاص النظر بما عدا الظنيات والجهليات المركبة بناء على ان العلم كثيرا ما يطلق على ما يقابل الظن والجهل المركب لا يقال فعلى هذا الاوجه للاحتمال الاول لانا نقول لا تزاحم فى النكات فليكن العدول الى المعقول للاشارة الى ذلك والى تخصيص النظر بالمعقول الصرف فيكون العدول تعميما من وجه وتخصيصا من وجه آخر قوله تبادره اى من التفسير حيث عدل فيه الى كلمة فى مع تصريحه فيما سبق بان كلمة فى فى تعريف العلم يخرج العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها فى القوى الجسمانية والالات دون نفس النفس وانت تعلم ان غرضه هناك تطبيق تعريف العلم على جميع المذاهب ولعله ههنا اشارة الى ما هو التحقيق عنده ارتسام الكل فى نفس النفس قوله مع ما اشتهر آه لا يخفى انه سيشير الى ان الظ بطلان هذا من المشهور فذلك المشهور مؤيد للاحتمال الثانى لا الاول لان الش فرض على نفسه الاتباع للمحق وايضا الفكر المخصوص بالمعقولات الصرفة





بالمعنى الاخر لا الفكر المعتبر فى النظر قال الشريف المحقق فى الحاشية الكبرى الفكر يطلق على معان ثلثة الاول حركة النفس فى المعقولات اى حركة كانت وهذا هو الفكر الذى يعد من خواص الانسان ويقابله التخييل وهو حركة النفس فى المحسوسات الثانى حركتها فى المطالب المشعور بها بوجه ما مترددة فى المعانى الحاضرة عندها طلبا لمباديها الى ان تجدها وترجع منها الى تلك المطالب اعنى مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه الى المنطق الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين من غير ان تؤخذ معها الحركة الثانية وان كانت هى المقصودة انتهى ولا شك ان المعانى الحاضرة فى المعنى الثانى المراد ههنا اعم من المعقولات الصرفة والمحسوس والمخيل والموهوم فالحق ان مراد الش هو الاحتمال الثانى والتبس على المحشى احد المعنيين الاولين بالاخر فجوز الاحتمال الاول مع انه احتمال فاسد كيف واكثر ادلة الفلكيات فى الحكمة الطبيعية والهيئة من الرياضية مشتملة على معان جزئية لا يخفى قوله مع ان الظ جريانهما آه اما فى التصديقات فكما ذكره واما فى التصورات فكان يقال فى تعريف ثوب انه ثوب كذا يخرج من بلد كذا قوله به يمتاز النظر تقديم المتعلق يفيد الحصر الامتياز فى الفكر ولا كلام فى صحة الحصر على تقدير الترادف واما على تقدير عدم الترادف ففيه اشكال لانه كما يمتاز بالفكر يمتاز بالنظر الا ان يحمل على معنى به مع ما يتضمنه من النظر او بوجوده لا بعدمه يمتاز قوله فعل صادر اى فعل واحد بالشخص وبالاعتبار وان كان فى نفسه مركبا من افعال متعددة كما فى مجموع الحركتين وهذا كما ان الصلوة المركبة من الافعال العديدة كالقرأة والقيام والقعود تعد فعلا واحدا ولا تعد كل فعل من اجزائها صلوة واحدة قوله فمجموع الحركتين آه الحركة ههنا بالمعنى المصدرى اى التحرك لا بمعنى الهيئة الحاصلة فى المتحرك فانها ليست من مقولة الفعل بخلاف التحرك الذى هو تبديل المتحرك حالاته فى زمان معين بحيث لا يستقر انين منه على حالة

واحدة بل يكون فى كل آن يفرض فيه حالة اخرى فان كانت الحالات المتبدلة ايونة فهى الحركة اينية كحركة الحجرى المرمى وان كانت اوضاعة بالقياس الى الامور الخارجية فهى الوضيعة كالحركة المستديرة للكرة والرمى وان كانت كيفياته فهى الحركة الكيفية كحركة الماء من البرودة الى الحرارة بالنار وان كانت مقاديره فهى الحركة الكمية كحركة الجسم النامى فى النمو والمراد ههنا هو الحركة فى الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التى هى صور المعلومات لكن اطلاق الحركة عليه بطريق التشبيه والتجوز كاطلاق الكيف على تلك الصورة فى التحقيق والا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة وايضا قد تبقى فى النفس عند الملاحظة صورة واحدة من صورة المعلومات فى آنين كما اذا حكم عليه بانه مناسب للمط اوغير مناسب وايضا قالوا الحركة بانواعها الاربعة من خواص الاجسام فلا توجد فى النفس المجردة عندهم ثم انه قد يتفق للنفس حضور المبادى المناسبة للمط فيترتبها وتنقل الى المط فالموجود هناك هو الحركة الثانية فقط لا الحركة الاولى لما قالوا ان الحركة الاولى لتحصيل مادة الفكر والحركة الثانية لتحصيل صورته اعنى الترتيب وكانت المواد فى هذه الصورة حاصلة بالفعل مع ان فيها فكرا قطعا فاتجه ذلك على تعريف الفكر بمجموع الحركتين ولذا قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ان كون الفكر عبارة عن مجموع الحركتين بالنسبة الى الاكثر واغلب قوله من المط المشعور به الى المبادى المناسبة يعنى ان الحركة الاولى تبتدأ من المط المشعور به اولا وتنتهى الى تكميل مادة الفكر التى هى المبادى المناسبة للمط فى اعتقاد الكاسب وان لم يكن بعضها اوجميعا مناسبة له فى الواقع فالاولى ان يقول الى المبداء الاخير المناسب كما قال فى شرح المواقف وان الحركة الثانية تبتدأ من تكميل المبادى المناسبة وتنتهى الى حصول المط فان النفس اذا لم تعلم شيئا تندفع نحو معلوماته وتتفحص ما يوصل اليه من بينها فاذا حصلت





المبادى المناسبة ترجع وتشرع فى ترتيبها لتصل اليه فالاندفاع نحو المعلومات مبدأ الحركة الاولى والرجوع بعد الاستكمال منتهيها ومبدأ الحركة الثانية والوصول الى المط منتهاها فالاولى لتحصيل المواد والثانية لتحصيل الصورة وكل منهما يحتاج الى زمان وتدريج معتبر فى الحركة فما يتوهم من ان الحركتين عبارة عن الاندفاعين فاسد لانهما دفعيان لا تدريجيان كما لا يخفى قوله وذهب المتأخرون الى انه الترتب آه لا يخفى ان النفس قد تتحرك لتحصيل المبادى اوللترتيب ويمنعها عنه مانع اومعجز كمن يشرع فى بناء السرير قد يجمع بعض مواده ويمنعه مانع عن البعض الباقى وقد يرتب بعض تلك المواد ويمنعه مانع عن ترتيب البعض الاخر فالترتيب ربما ينفك عن الحركة الثانية فالصواب ان يقال الترتيب الملزوم للحركة الثانية بناء على انه يستلزمها قطعا ولعلهم ارادوا بالحركة ههنا الحركة المعتبرة التى هى ترتب عليها المق ويدل عليه ان القدماء انما سموا بالفكر مجموع هاتين الحركتين المعتبرتين لا مجموع الحركتين مطلقا بل فى عدول المتأخرين من الملزوم الى اللازم تنبيه على ذلك قوله ويرادفه النظر على القولين يعنى ان لكل من مذهبى القدماء والمتأخرين مشهورا هو المرادفة على ان يكونا موضوعين لمجموع الحركتين عند القدماء وللترتيب عند المتأخرين وتحقيقا هو عدم المرادفة على ان يكون الفكر موضوعا لمجموع الحركتين والنظر لملاحظة المعقولات الواقعة فى ضمن الحركتين عند القدماء وعلى ان يكون الفكر موضوعا للترتيب والنظر لملاحظة المعقولات الواقعة فى ضمن الترتيب عند المتأخرين قوله لبس على ما ينبغى آه اما الاول فلان عدول المص عن تعريف الترتيب بناء على مذهب المتأخرين غير معلوم لجواز ان يكون عدولا عن مشهور القدماء اعنى مجموع الحركتين الى تحقيقهم اعنى الملاحظة لما اشار اليه من ان فى كل من المذهبين مشهورا وتحقيقا وبهذا ظهر فساد ما قيل فى وجه عدم اللباقة لانه انما يقال عدل عن احد التعريفين الى الاخر اذا كانا

مبنيين على مذهب واحد واما اذا كان احدهما مبنيا على مذهب والاخر
على مذهب آخر فلا بل يقال اختار احدهما على الاخر هذا واما ثانيا
فلو سلمنا ذلك فاما العدول لاجل الفرق المذكور الموجب لكون التعريف
تعريفا بالمباين لا لاجل عدم الجامعية بعدم صدقه على التعريف بالمفرد
بل الحق انه عدل عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق والمباينة وعن تعريفه
بملاحظة المعقولات فى ضمن الترتيب كما نقله المحشى لعدم الجامعية للتعريف
بالمفرد اذ ليس فيه ملاحظة المعقولات فى ضمن الترتيب بل ملاحظة
معقول واحد بلا ترتيب ههنا فلا يشمله ظاهر تحقيقهم ويشمله تعريف
المص وبهذا ظهر فساد ما قيل فى وجه عدم اللياقة اذ الايراد مشترك
كما اشار اليه بقوله فى ضمن الحركتين والترتيب انتهى لا يقال يجوز
ان يكون قول الش فلذلك عدل آه اشارة الى مجموع الفرق المذكور
المنقول عن ناقد المحصل والايراد لانا نقول لا يجوز اجتماع الفرق والايراد
فى العلية للعدول لكونهما متنافيين لان المص اما قائل بالترادف او بعدم
الترادف فالعدول على الاول لعدم الجامعية ولا مدخل للفرق ح وعلى الثانى
للفرق ولا مدخل للايراد فيكون احدهما مستدركا فى العلية لا محالة ولا يمكن
دفعه بان الش لم يتعرض بالتعريف المعدول عنه بل بالتعريف المعدول
اليه فقط حيث قال عدل الى هذا التعريف فلعل مراده عدل عن التعريفين
الهاتين العلتين الى هذا التعريف لانا نقول انما يمكن ذلك لو امكن حمل
كلامه على ان عدوله عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق وعن التعريف
بملاحظة المعقولات فى ضمن الترتيب لاجل عدم الجامعية وليس كذلك
لان كلامه صريح فى عدوله عن تعريف الترتيب لعدم الجامعية والحق
ان القدماء لم يجوز والتعريف بالمفرد فعرّفوا الفكر والنظر بما ذكر
وجوزه بعض المتأخرين وتبعه المص فلزمه تعريف النظر بما يشمله
والعدول عما لا يشمله قال الش والجواب آه تلخيص السؤال هذا
التعريف غير شامل للنظر فى التعريف بالمفرد اذ لا يمكن ترتيب شيء واحد

والجواب ان المعرف يجب
ان يكون معلوماً بوجه ما

وكل



وكل تعريف هذا شانه ففاسد وحاصل الاجوبة الثلثة الاول منع الصغرى
مستندا بانه يجوز ان يكون التعريف هناك مركبا من الوجه السابق المعلوم
قبل التعريف بذلك المفرد او بانه يجوز ان يكون كل تعريف بالمفرد
المشتق الذى هو بحسب المعنى مركب من الذات والصفة
وان كان مفردا بحسب اللفظ ونظر الفن الى جانب المعنى او بانه يجوز
ان يكون مركبا من معنى المشتق والقرينة العقلية المخصصة ثابذلك المعرّف
لكون المشتق بحسب المفهوم اعم من المعرّف والجواب الرابع بمنع الكبرى
مستندا بتحرير المعرّف بان المراد تعريف النظر الشائع والتعريف بالمفرد
نادر خارج عن التعريف والمعرف ويجوز ان يحمل على منع الكبرى من غير
تخصيص المعرف بالشائع بناء على جواز ان يكون رسما ناقصا للنظر
وسيجوزه المص بالاعم والاخص ولا يخفى ان كلا من الاسانيد الثلثة الاول
اخص من نقيض المقدمة الممة لان تعدد الاسانيد الغير اللازمة بعضها
لبعض يدل على خصوص كل منها لكن احتمال بعضها مساو لخفائها
فبابطال جميعها يتضح المقدمة الممة ولهذا ابطلها الش تأمل قوله
يعنى ان الاجوبة الثلثة الاول غير تامة اى غير صحيح والجواب الاخير
اى الذى هو منع الكبرى مبنى على تكلف وفيه بحث لان قول الش فلذا
عدل الى هذا التعريف لشموله جميع افراد النظر بلا كلفة يدل بمفهومه
على ان تعريفه بالترتيب المذكور انما يشمله بكلفة ومن البين ان الجواب
الاخير ليس بجعله شاملا للكل فلا يصح تخصيص التكلف فى كلامه
بالجواب الاخير بل لابد ان يجعله شاملا لاحد الاجوبة الثلثة
بان يحمل على الاشارة الى بعض الانظار التى سيوردها المحشى على المحقق
الشريف قوله واما الجواب الاول آه يعنى لا يصح اعتبار الوجه
السابق فى التعريف والا لاعتبر فى كل تعريف دفعا للتحكم فيلزم ان يعتبر
الوجه العرضى فى الحد التام فيما اذا تصور المط اولا بامر عرضى ثم
جميع ذاتياته وعرف بها كما اذا تصور الانسان اولا بوجه الكاتب ثم حصل

جميع ذاتياته من الناطق والحيوان ثم رتب وعرف بالحيوان الناطق فيلزم
ان يكون التعريف هناك مركبا من الكاتب والحيوان الناطق فيلزمهم
القول باعتبار الوجه العرضى فى الحد التام وهو بط وفاقا وان اختلف
فى الحد الناقص ولذا خصص الايراد بالحد التام ولقائل ان يقول فيه
بحث اما اولا فلانه لو صح لزم ان لا يصح اعتبار الوجه الذاتى السابق
فيما اذا تصور المط اولا بامر ذاتى ثم حصل باقى ذاتياته وعرف بجميعها
كما اذا تصور الانسان اولا بالناطق او بالجوهر الناطق ثم حصل الباقى
من ذاتياته وعرف بالحيوان الناطق فيلزم ان لا يصح تعريفه بالحد
التام فى هذه الصورة وهو بط اتفاقا واما ثانيا فلان لزم التحكم ثم كيف
والفرق بين مقام الاضطرار الى اعتبار الوجه السابق ومقام عدم الاضطرار
اليه واضح لا يخفى والحق ان الترتيب فعل اختيارى فللمعرف ان يعتبر
فى تعريفه ماشاء من الوجوه اتصافه لذلك وان الحدية والرسمية
تدوران على كون الاجزاء المرتبة اختيارا ذاتيا صرفة وعدم كونها كذلك
فلا كلام فى صحة الجواب الاول وهذا هو التحقيق المطابق لكلمات القوم
ومخالف لبحثه الثالث لا عينه كما ستعرف قوله اما اولا فلانا لا نم آه
اى لا نم ان هذا السند يقتضى اعتبار العرضى فى الحد التام وانما يقتضيه
لو كان التعريف فى الصورة المذكورة حد تام وهو مم لجواز ان يكون رسما
تاما اكمل من الحد التام كما قالوا فيما اذا اشتمل على العرضى مع جميع الذاتيات
ومايقال مراد الشريف بالامر العرضى هو العرض المفارق ولا يجوز
ان يكون المركب منه ومن جميع الذاتيات او بعضها رسما تاما اذ يجب
ان يكون الامر العرضى المعتبر فيه هو الخاصة اللازمة كما ذكره صاحب
ايساغوجى فمدفوع بان مراده من الخاصة هى الخاصة الشاملة لجميع
افراد المعرف لا ما امتنع انفكاكه عنه اذ الرسوم التامة مشروطة بمطلق
المساواة بين الرسم والمرسوم والمساواة بينهما يكفيها التصادق فى جميع
الافراد بالفعل ولا يحتاج الى التصادق الدائم مادام الافراد موجودة





فضلا عن التصادق الضرورى مادامت تلك الافراد موجودة لما سيأتى
من المحشى من ان المعتبر فى المساواة بين كليين هو صدق الموجبتين
الكليتين المطلقتين العامتين وفى المباينة بينهما صدق السالبتين الكليتين
الدائمتين قوله وهو الكنه فى حصر الحاصل فى الكنه نظر اذ كما
يحصل الكنه يحصل هناك وجه مركب من العرضى والكنه ايضا وهذا
احسن بما ذكره المحشى من منع اصل الحكم دون الحصر كما لا يخفى قوله
وبهذا اظهر آه اى بان الحاصل فى الصورة المذكورة رسم تام اكمل
من الحد التام او وجه مركب من العرضى والكنه ظهر ضعف ماقيل
على الجواب الاول بدل ما اورده الشريف المحقق وحاصله او جاز ان يعتبر
الوجه السابق من اجزاء التعريف لزم فى الحد التام احد الفسادين
اما اعتبار الجزء مرتين ان كان المط متصورا اولا بامر ذاتى واما ان لا يكون
الحد التام حدا تاما ان كان متصورا بامر عرضى وبهذا اندفع عن القائل
ان ماذكره جار فى بطلان التحديد التام مطلقا بان يقال لو صح التحديد
التام لزم احد الفسادين اذ المط قبل التحديد متصور اما بامر ذاتى او بامر
عرضى مع تخلف حكمه لان لزوم اعتبار الجزء مرتين انما يتم اذا اعتبر
الوجه السابق من مبادى الحد لا مطلقا وانما ظهر ضعفه بذلك لان
ماذكره فى الشق الثانى من لزوم ان يكون الحد التام حدا تاما انما يتم
لو كان هناك حد تام وذلك مم لما ذكره قوله ظاهر المنع اذ لا بأس
فى تعدد الاعتبار شئ واحد وانما البأس فى تعدد الجزء الواحد المعتبر
فى نفسه وانت خبير بانه تسليم للزوم ومنع لبطلان اللازم مع ان اللزوم
ظاهر المنع ايضا لانه يعتبر من اجزاء الحد التام حين الترتب لا قبله ايضا
ليلزم اعتباره فيه مرتين نعم هو قبل الترتيب معتبر ح من جملة اجزائه
المادية لا فى الحد التام المركب من العلة المادية والصورية التى هى الهيئة
الحاصلة من الترتيب ولعله اراد المنع بالترديد بان يقال ان اراد لزوم اعتباره
فى الحد التام مرتين فمنعه اظهر وانما يلزم اعتباره فيه مرة حين الترتيب

وان اراد لزوم اعتباره من جملة مباديه مرتين مرة قبل الترتيب ومرة حين
الترتيب فمسلم لكن بطلان اللازم ظ المنع قوله نعم لايجوز التكرار
آه فلايجوز ان يكون الماهية الانسان مثلا حيوانان اوجوهران اوناطقان
وقوله على ماقالوا للاشارة الى ان غلط القائل انما نشأ مما سمعه من القوم
قوله واين هذا من ذلك فان التكرار فى هذا فى حد ذاته مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر اياه مرتين وفى ذلك فى مجرد اعتبار و فى هذا الاستبعاد
تعريض للقائل بان بينهما بونا بعيدا بحيث لايشتبه احدهما بالاخر
قوله بل يلزم اعتبار المتصور بالوجه آه اوردوا عليه بان المتصور
بذلك الوجه العرضى هو المعرف فلوصح ماذكره يلزم اعتبار المعرف
فى التعريف وانه دور بط واجيب بان غاية مالزمه توقف تصور الماهية
بالكنه على تصورها بالوجه العرضى لا توقف تصورها بوجه مخصوص
على نفسه فلا دور واقول الوجه العرضى للماهية وجه لكل من ذاتياتها
اذ الضاحك مثلا كما انه وجه للانسان كذلك هو وجه للناطق والحيوان
والجسم والجوهر اذ لايجب ان يكون الوجه مساويا لذى الوجه بل قد يكون
اعم واخص ولذا جوز الرسم الناقص بالاعم والاخص كما يجئ من المص
فلعل مراد المحشى من المتصور بالوجه العرضى هو الفصل او الجنس
القريب او البعيد فلا يلزم اعتبار العرضى فى الحد التام ولا اعتبار المحدود
فيه بل غاية مالزم اعتبار الذاتى المتصور بالوجه العرضى فيه واستحالته
ممنوعة بل مختلف فيها بين من يجوز تركب الماهية من امرين متساويين
ومن لا يجوزه وتحقيق ذلك ان الاجناس العالية التى لاجنس فوقها
كالجوهر والكيف والكم وغيرها من المقولات العشرة لايجوز تركبها
من اجناس وفصول والالم يكن عالية بل كانت فوقها اجناس وهكذا
فيتسلسل وهو مح بل هى اما بسيطة لاجزء لها واما مركبة من امرين
متساويين بديهيين او منتهيين اليهما فمن ذهب الى الاول بناء على امتناع
الثانى عنده حكم بانها مع كونها نظرية لايمكن تعريفها بحدود ولا برسوم





تامة لاحتياج الحدود والرسوم التامين اى الجنس والحد الناقص الى الفصل
وانما يمكن تعريفهما برسوم ناقصة هى وجوه عرضية لها فهى مع كونها
متصورة بوجوه عرضية معتبرة فى حقايق الاعيان وحدودها التامة عنده
فقد جوز اعتبار الذاتى المتصور بالوجه العرضى فى الحدود التامة ولزمه القول
بان العلم بالوجه علم بذى الوجه ومن ذهب الى جواز الثانى لم يجوزه بل حكم
بان تلك الاجناس مركبة من فصلين متساويين ولم يلزمه ذلك القول
وكذا الكلام فى الفصول السافلة نعم يتجه على المحشى بحثان الاول ان هذا
المنع مخالف لما صرح به المجيب من ان التركيب من نفس الوجه السابق
والمفرد لا من ذى الوجه الذى هو المتصور فهو جواب آخر غير ما ابطله
الشريف اللهم الا ان يكون مبنيا على تحرير مراد المجيب بان الوجه
فى كلامه اعم من ذى الوجه الثانى ان المعتبر فى الحدية كون المفهومات
المأخوذة فى التعريف ذاتيات لا كون المتصور بها ذاتيات للقطع
بان الحيوان الضاحك ليس بحد وان كان المتصور بالضاحك هو الناطق
كما لايخفى قوله الموجودة بعد وضع المط الموجودة فى الحركة الاولى وانت
خبير بانه يستلزم ان لايكون فى الصورة الثانية اعنى فيما تصور المطلوب
اولا بذاتى ثم حصل باقى ذاتياته حد تام اذ قد وجد بعض الذاتيات مع وضع
المط لا بعده ولايخفى مافيه فان الحيوان الناطق حد تام عندهم قطعا سواء
وجد كل من الحيوان والناطق بعد وضع المط اولا فالتحقيق ما اشرنا من ان
مدار الحد التام اصطلاحا على كون المبادى المرتبة اختيار جميع ذاتيات
صرفة سواء وجد جميعها بعد وضع المط اولا قوله فلان ماذكره آه
لايخفى ان الاجوبة مناقضات فى مقابلة النقض فهو منع السند فيكون خارجا
عن قانون التوجيه وحمل المنع فى كلامه على المعنى الاعم من الابطال ليتحقق
فى ضمنه يوجب الوقوع فى ورطة اخرى هى المكابرة لان دعوى بطلان
الحصر بلا شاهد مكابرة ولو كان بطلانه بديهيا لامكن اقامة البداهة مقام
الشاهد كما ذكره المحشى فى شاهد النقض فى حاشية الاداب لكن قوله

فيما بعد وماقيل ان الوجود يعرف بالثبوت آه ينفى البداهة فلا يمكن
ان يقال هذا وان كان منعا فى الصورة لصورة الاستدلال فى السند لكنه
ابطال السند فى التحقيق وحمل الاجوبة على الاستدلال ضلال كتوهم
اثبات الحصر المهم بتحريره بانه حصر بالنسبة الى الاغلب لان ذلك
التحرير مفسد لاصل الجواب المقابل للجواب الاخير بالندر الخداج
لان البعض النادر كاف للناقض قوله كان مفهوم الذات سواء كان
بمعنى الماهية الكلية او بمعنى الهوية الشخصية عرض عام لكل ماهية وهوية
لكونه خارجا عن الكل ومحمولا صادقا عليه نقل عنه ان هذا مبنى على ما حققه
الحكماء من ان الاجناس العالية منحصرة فى المقولات العشرة وكل
ما يشملها فهو عرض عام والا فلمانع ان يمنع كون مفهوم الذات عرضا عاما
وتلخيص كلامه انه لا يجوز ان يكون المشتق مركبا من الذات والصفة اذ لو كان
مركبا منهما فاما ان يكون مركبا من مفهوم الصفة والذات واما ان يكون مركبا
مما صدق عليه ذلك المفهوم من المفهومات الكلية الذاتية كما اذا كان الناطق
او الضاحك مثلا مركبا من النطق او الضحك ومن الانسان والحيوان
او الجسم او الجوهر او من الحساس او القابل للابعاد فعلى الاول يلزم اعتبار
العرضى فى الفصل الذى هو الذاتى الصرف وكذا يلزم ذلك فيما اذا اعتبر سائر
العرضيات ككون الناطق مركبا من النطق والضاحك او الماشى
او غيرهما مما صدق عليه مفهوم الذات وعلى الثانى يلزم انقلاب مادة
الامكان اى انقلاب مادة العوارض المفارقة الى مادة العوارض اللازمة
لان الشئ الذى له الضحك هو الانسان مثلا او الحيوان او الجوهر وثبوت
الانسان لنفسه وكذا ثبوت ذاتياته له ضرورى مع انهم قسموا الخواص
الى اللازمة والمفارقة والكل بط فقد عرفت ما فيه من التسامح فى كل
من الشقين والاولى ان يقال ان تركب من شئ من عرضيات الماهية التى
اختص بها المشتق ومن جملتها مفهوم الذات يلزم اعتبار العرضى
فى الفصل وان تركب من شئ من ذاتياتها يلزم الانقلاب وانت خبير بان





الانقلاب لازم على التقدير الاول ايضا لان مفهوم الذات عرض عام لازم
لكل ماهية والفرق بين التقديرين تحكم اللهم الا ان يقال مفهوم الذات
والماهية والشئ معقولات ثانية لا تعرض الماهية الا فى الذهن فينفك عنها
باعتبار الوجود الخارجى بخلاف ثبوت الماهية لنفسها وثبوت سائر ذاتياتها
لها فان الكل ثابت ذهنا وخارجا لكن على هذا يختل مما يجئ من المحشى
من انه يجوز ان يعتبر مفهوم الذات فى الخاصة وما صدق عليه فى الفصل
اذ الموصوف بالضحك فى مثل الضاحك ليس هو المعقول الثانى بل معقول
اول لكون الضحك وامثاله من العوارض التابعة للوجود الخارجى وانما قيد
بقوله من الخواص مع ان العرض العام من المشتقات كذلك لان الكلام
فى التعريف بالمفرد وهو اما بالفصل وحده او بالخاصة وحدها قوله
وفيه نظر آه تلخيصه اختيار للشق الثانى ومنع لزوم الانقلاب مستندا
بانه انما يلزم الانقلاب لو كان الضاحك بالفعل عبارة عن مطلق الانسان
المعرف حتى يكون ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشئ لنفسه ثبوتا
ضروريا وهو ممنوع بل الضاحك ح يكون عبارة عن الانسان المقيد بالضحك
بالفعل فيكون ثبوته للانسان ثبوت المقيد للمطلق فلا يكون ضروريا كما
اذا قلت الانسان انسان ضاحك بالفعل فيمكن انفكاك ذلك المحمول
المقيد عن الموضوع المطلق هذا ولقائل ان يقول لا شبهة فى ان المعتبر
فى فصل الماهية وخاصتها لا يكون جزئيا معينا مما صدق عليه الذات
والا لكان الفصل والخاصة جزئيين مع انهما كليان فالمعتبر فيهما او كان
ما صدق عليه مفهوم الذات فهو اما نفس الماهية او جنسها او فصلها
والاول محال مستلزم لدخول الكل فى الجزء والثانى محال مستلزم لدخول
الجنس فى الفصل والثالث محال مستلزم لدخول الفصل فى نفسه لا يقال
يجوز ان يعتبر الفصل البعيد فى الفصل القريب وفى الخواص لانا نقول
الكلام الى الفصل الابعد الذى لا فصل فوقه فلو فرضنا جواز دخول
الحساس فى الناطق والنامى فى الحساس والقابل للابعاد فى النامى فالمعتبر

فى القابل للابعاد فان كان نفس ماهية الجسم يلزم دخول الكل فى جزئه
الذى هو الفصل وان كان الجوهر يلزم دخول الجنس فى الفصل وان كان
نفس القابل للابعاد يلزم دخول الشئ فى نفسه والكل محال قوله
وايضا ماذكره كلام على السند الاخص بطريق المنع كما هو قبل التسليم
وبطريق الابطال بعد التسليم والكل خارج عن قانون المناظرة اما كونه
كلاما على السند فظ واما يكون السند اخص من نقيض المقدمة الممنوعة
فلان ذلك المنع يكفيه الاستناد بما هو اعم من هذا السند والسند الكافى
للمنع اما مساو لنقيض المم واما اخص مطلقا وعلى التقديرين يلزم ان يكون
ما ابطله سندا اخص لان الاخص من احد المتساويين اخص من الاخر
وكذا الاخص من الاخص من شئ اخص من ذلك الشئ وقوله بل يكفيه
نوقى بمرتبة بان يقال بل يكفيه ما هو اعم من هذا السند الكافى فيكون ذلك
الكافى سندا اخص مثل ما ابطله الشريف وحاصله لا يلزم من بطلان
كون المشتقات مركبة من الذات والصفة ان لا يكون مركبة مطلقا لجواز
ان يكون مركبة من الصفة والنسبة التقييدية اعنى الثبوت فى قولهم ذات
ثبت له الصفة مثلا وبهذا القدر يندرج التعريف بالمفرد فى تعريف النظر
بالترتيب وتلك النسبة فى تعريفات المشتقات ملحوظة قصدا كما فى ذلك
القول فلا يتجه عليه ان النسبة ملحوظة تبعا لا قصدا فلا يكون
ملتفتا اليها والمعانى المرتبة يجب ان يكون ملتفتا اليها ضرورة
ان الترتيب يتوقف على ملاحظة المعانى المرتبة قصدا او الالتفات اليها
فلا يجدى تركبها من الصفة والنسبة فى الاندراج المذكور قوله
بل يكفى احتمال آه فى هذا الترقى نظر لان السند الذى ابطله الشريف
المحقق سند المنع بعد تسليم انحصار التعريف بالمفرد فى المشتق فيكون
هذا السند مساويا للسند الاول الكافى قوله مع انه يجوز آه اى مع
ان ماذكره فى ابطال ذلك السند الاخص مم لان ههنا شقا ثالثا لا فساد فيه
هو اجتماع ان يعتبر مفهوم الذات فى الخواص وماصدق عليه فى الفصول

فالترديد



فالترديد بانه اما ان يعتبر مفهوم الذات فى جميع المواد او يعتبر ماصدق عليه
فى جميعها ليس بحاصر وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان خواص
بعض الماهيات فصول للماهيات الاخر كما ذكروا فى الملون وامثاله
فلا يصح ان يعتبر فيها مفهوم الذات العارض لكل ماهية واما ثانيا
فلما قدمنا من ان مفهوم الذات والماهية والشئ معقولات ثانية يستحيل
ان يثبت انها عوارض خارجية مثل الضحك والكتابة وامثالهما فلا يصح
اعتبار شئ من هذه المفهومات وامثالها فى مفهومات الخواص الخارجية
كالضاحك والكاتب الا ان يقال انما تعتبر هذه المفهومات من حيث
كونها مرآة لماصدقت هى عليه وملحوظة تبعا لا من حيث كونها
ملحوظة قصدا ومعتبرة فى ذاتها فلا يلزم ثبوت الضحك وامثاله لنفس
ذلك المفهوم بل لماصدق عليه من الانسان او غيره لكن على هذا يختل
ما قالوا فى باب المحصورات ان المراد من المحمول فى قولك كل انسان
او بعضه ضاحك مثلا هو المفهوم لا ماصدق عليه فليتأمل واما ثالثا
فلان مفهوم الذات والشئ والماهية لما كان كل منها عرضا عاما لازما
لكل ماهية كان اعتبار شئ منها فى الخصوص مستلزما للانقلاب
المذكورة الا ان يكون مبنيا على مثل ما قدمه من ان المعتبر هو الذات
المقيد لا المطلق قوله على انه يمكن ان يستدل آه ترقى من المنع
الى الاستدلال والمعارضة لدليل الشريف المحقق بان يقال معنى المشتق
منه كالنطق والضحك معتبر فى المشتق كالناطق والضاحك قطعا
بحيث لا نزاع لاحد فيه وهو غير صادق على افراد المشتق بالضرورة
اذ لا يصح حمل النطق على الناطق والضحك على الضاحك حملا
مواطأة وهو المعتبر فى صدق الكليات على افرادها فلا بد من ان يعتبر
فى معنى المشتق امر آخر سواه صادق على افراد المشتق سواء كان ذلك
الامر الصادق مفهوم الذات والشئ او ماصدق عليه من الذاتيات
والعرضيات اذ لو لم يعتبر فى معناه امر آخر كذلك بل كان معناه عبارة عن مجرد

معنى المشتق منه الغير الصادق على افراد المشتق او اعتبر فيه معه امر اخر
غير صادق على افراد المشتق ايضا كما لوكان مركبا من الصفة والنسبة
فقط لم يكن معنى المشتق صادقا على افراد نفسه ايضا وذلك قطعى
الفساد وفى هذا الاستدلال قدح فيما ذكره المحشى العلامة فى الحاشية
الجديدة على شرح المطالع حيث قال والحق انه لا يعتبر فى مفهوم المشتق
الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فان معنى الكاتب نو يسنده ثم العقل يحكم
بان هذه المفهوم لا يوجد الا تابعا لامر آخر وصفا له وما ذكره القوم
من ان الوصف لفظ دال على ذات مبهم باعتبار معنى معين ليس معناه
انه يدل على امر موصوف بالمشتق منه اذ الذات باى عنوان يعتبر فى مفهوم
فى معنى المشتق يخرجه عن الوصف ويدخله فى عداد الاسماء مثل اسمى
الزمان والمكان وغيرهما فلوكان معنى الكاتب مثلا ذات ثبت له الكتابة
اوشئ له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة لكان من عداد
الاسماء ثم قال بل معناه انه موضوع لمعنى هو وجه لذات غير معلومة الا باعتبار
هذا المعنى على ماهو عادة القوم فى قولهم الشئ قد يعلم بوجه من الوجوه
وجعلهم الشئ الذى هو ذو الوجه معلوما بالوجه فحاصل التعريف
ان الوصف موضوع لذات مبهم معلوم بوجه الاتصاف بمعناه وقد عرفت
فى موضعه ان العلم بوجه الشئ والعلم بالشئ بالوجه متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار انتهى اذ لا يخفى ما فيه من النظر لان كون معنى المشتق
وجها لذات مبهم يستلزم كونه صادقا محمولا عليه حمل مواطأة للقطع
بان المفهوم الغير المحمول على الانسان مثلا لا يكون وجها له بالضرورة
فلابد من اعتبار امر آخر فيه صادق على افراده كمفهوم الذات او الشئ
او غيرهما وما ذكره من لزوم كونه من عداد الاسماء فمم لجواز ان يكون
عدم جعلهم تلك الاوصاف من عداد الاسماء لعدم تعين الذات
المأخوذة فيها مع الصفة كتعين المأخوذ معها فى مفهومى اسم الزمان
والمكان اذ المأخوذ فى الاول هو الزمان وفى الثانى هو المكان ولو سلم فغير





محذور اذ قد قالوا قد يغلب فيها جانب الذات فيجعل موضوعا وقد يغلب
جانب الصفة فيجعل محمولا لا يقال ما ذكره المحشى معارض
بما قدمتم من انه لو اعتبر فى معنى المشتق ماهو محمول على افراده فاما
ان يكون ذلك المعتبر من عرضيات تلك الافراد فيلزم اعتبار العرضى
فى الفصول لما عرفت من بطلان الشق الثالث الذى جوزه المحشى
او من ذاتياتها فيلزم دخول النوع او الجنس او الفصل فى الفصل فيلزم
تكرار اجزاء الماهية فى ذاتها وقد اعترف ببطلانه لانا نقول نعم لكنه
غير قادح فى غرض المحشى المعارض لان غرض المعارض اسقاط
دليل المعلل لا اثبات نقيض مدعاه كما تقرر فى محله والحق فى هذا المقام
ان مفهوم الذات او الشئ او مثلهما مع كونهما عرضا عاما معتبر فى مفهوم
كل مشتق لكن لا من حيث انه ملحوظ فى ذاته وموصوف بتلك الصفة
لما عرفت انه معقول ثان يستحيل اتصافه بالعوارض الى الخارجية بل من حيث
انه ملحوظ تبعا ومرآة لملاحظة ما ثبت له تلك الصفة كما ان المكان المعتبر
فى مفهوم اسم المكان كذلك لانه عارض نسبى بين ذات المكان والمتمكن فيه
ومتأخر عنهما فى الوجود فكيف يتحقق فيه المتمكن فليس المكان المعتبر
فى مفهوم المسجد وامثاله مفهوم المكان العارض الذى لا يمكن وقوع السجدة
فيه بل ذات المكان المعروض وبهذا الاعتبار يكون المشتقات مثل الضاحك
والماشية وجها للماهية المبهمة وصادقا محمولا عليها وعلى افرادها وما ذكره
الشريف من لزوم اعتبار العرضى فى الفصول فمدفوع بما اشار اليه
فى بعض كتبه من انه لا فصل مشتقا لان النسبة مأخوذة فى مفهومه وهى
خارجة عن الماهيات نعم لما لم يكن طريق الى معرفة الفصول الحقيقية
واستكشافها الا باعتبارها اقيمت اقرب اثارها مقامها فدل عليها به
واطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه اقيم مقام الفصل الحقيقى
للانسان لانه اقرب اليه من باقى آثاره كالتعجب والضاحك اذ الضحك
بسبب التعجب والتعجب بسبب الادراك لانه انفعال النفس عند ادراك

امور غريبة قوله واما ما قيل آه فى ابطال الجواب الثانى بدل
ما اورده الشريف المحقق من ان حصر التعريف بالمفرد فى المشتقات بط
لان الوجود يعرف بمجرد الثبوت المفرد الغير المشتق وكذا النطق الباطنى
يعرف بالتعقل المفرد الغير المشتق ايضا فمدفوع بان امثالها يجوز ان يكون
تعريفات لفظية اوتنبيهية والكلام فى التعريف الحقيقى الموصل
الى اصل العلم بالشئ المعلوم بوجه آخر ولاشئ من اللفظية والتنبيهية
كذلك وانت خبير بان هذا الجواب جار فى كل تعريف بالمفرد ولو بالمشتق
والفرق تحكم قوله واما الجواب الثالث حاصله ابطال السند بانه
بالنسبة الى الفصل باطل لان اعتبار القرينة الخارجية مع الفصل يخرج
التعريف به عن كونه حدا ناقصا كما هو المشهور فلو جاز ذلك الاعتبار
لم يكن التعريف بالفصل وحده حدا ناقصا عندهم وهو بط وحاصل
النظر منع انه يخرجه عنه مستندا بانه لايخرجه عند بعضهم وحاصل الجواب
عنه اثبات المقدمة الممة بتحريرها بان المراد انه يخرجه عنه عند اهل المشهور
الذين عرفوا النظر بالترتيب كما اشار اليه الشريف بقوله كما هو المشهور
قوله نعم يرد انه يجوز آه يعنى لايرد على ما ذكره الشريف ذلك النظر
لكن يرد عليه انا لانم ان اعتبار القرينة معه يخرجه عن كونه حدا ناقصا
لجواز ان يكون مدار الحدية عندهم على ان يكون مباديه المحمولة
على المحدود ذاتيات صرفة لايكون بينها امر خارج عرضى لا على ان لايوجد
فى مباديه مطلقا محمولة كانت اوغير محمولة امر خارج عرضى ويؤيده
ان الحيوان الناطق وامثاله من الحدود مشتملة على نسبة تقييدية خارجة
عن المحدود قطعا ومع ذلك هى حدود عندهم لعدم كون تلك النسبة
من المبادى المحمولة فالعبرة بالاجزاء المحمولة ومنه يظهر صحة اخذ
الادوات الدالة على النسب الجزئية فى الحدود وبه ينقدح ما قدمنا نقله
عن الشريف المحقق من ان مثل الناطق لكونه مشتملا على النسبة
الخارجة عن الماهيات ليس فصلا حقيقيا بل من اقرب العوارض اقيم





مقام الفصل وذلك الانقداح لان عدم كون النسبة بل النطق من الذاتيات
لاينقدح فى كونه فصلا حقيقيا لانهما ليسا من الاجزاء المحمولة لكنه مبنى
على ما اسلفه من اثبات امر آخر فى مفهومه محمول على افراده وذلك الامر
الاخر ما هو الفصل الحقيقى للماهية ولعله لهذا امر بالتفطن اولاجل
الاشارة الى دفع توهم ان ذلك المنع مدفوع فيما اذا كانت القرينة
المخصصة من المبادى المحمولة بان ذلك المنع مبنى على تجويز كون كل
قرينة مخصصة للفصل المشتق بالمحدود غير محمولة عليه اذلا دليل بنفيه
ولك ان تجعله اشارة الى دفع ما قالوا من ان تحديد المركبات الخارجية
كالبيت المركب من الجدران والسقف لايكون الا بما غير محمولة فالحق
ان المبادى التى يشتمل عليها الحدان ان لم تكن خارجة عن ذات
المحدود فحد والا فرسم سواء كانت محمولة اولا بان الكلام فى التحديد
المعتبر عند اهل الفن وهو التحديد بالمبادى المحمولة ولو بالفصل
وحده وسيجئ من الش ان تحديد المركب الخارجى بالاجزاء الخارجية
الغير المحمولة غير معتبر عندهم ونحن نقول والحق ان اصل الجواب الثالث
فاسد لان القرينة المخصصة ما يدل على الاختصاص المتضمن لحكمين
ايجابى وسلبى وما يدل على الحكم دليل ولاشئ من الدليل بجزء من التعريف
ولو سلم فليس المعتبر فى صحة التعريف مساواته بحسب المفهوم والا لم يصح
ما عدا الحد التام كما سيبينه المحشى بل يكفيه مجرد المساواة بحسب الصدق
فى الواقع فلا يكون القرينة المخصصة من مبادى التعريف بالفصل
وحده والخاصة وحدها نعم قد يكون ما يذكر فى مقام الفصل اعم
من الماهية كالناطق على مذهب المتكلمين المثبتين للنطق فى الملك والجن
فلابد من قرينة مخصصة بمعنى مقللة للاشتراك ليختص بالماهية ويحصل
المساواة بحسب الصدق ويكون تلك القرينة مبادى التعريف هناك
فمجرد الناطق بمعنى ذات ثبت له النطق لايكون تعريفا صحيحا للانسان
على مذهب المتكلمين ما لم يكن هناك قرينة تجعله مساويا للانسان بحسب

الصدق بخلافه على مذهب الحكماء النافين للنطق الجامع بين النطق الظاهرى والباطنى عما عدا الانسان ومن ههنا علمت ان تعريف النطق بمجرد التعقل الموجود فى المجردات كما سبق تعريفه بالاعم فتأمل قوله واما ماقيل آه اى فى ابطال الجواب الثالث يدل ما اورده الشريف انه لو صح اعتبار القرينة معه لاجل كونه اعم بحسب المفهوم لوجب اعتبارها مع الحد التام ايضا وكلما وجب ذلك لزم اعتبار العرضى فى الحد التام واللازم بط اما بطلان اللازم والكبرى الشرطية من القياس المركب الخلفى فظاهران واما الصغرى الشرطية فلان الحد التام ايضا اعم بحسب المفهوم من المحدود لان كل جزء من اجزائه من الجنس والفصل اعم منه بحسب المفهوم اما الفصل فلما ذكره المجيب واما الجنس فلانه اعم من المحدود بحسب الصدق والاعم بحسب الصدق اعم بحسب المفهوم قطعا واذا كان كل جزء منه اعم منه بحسب المفهوم يلزم ان يكون المجموع الذى هو الحد التام اعم من المحدود بحسب المفهوم لان انضمام الاعم الى الاعم لايفيد خصوصا كما ان انضمام الكلى الى الكلى لايفيد تشخصا فقوله فيكون الحد التام مشتملا آه بمعنى فلو صح ماذكره المجيب من اعتبار القرينة لكان الحد التام مشتملا آه لان تفريع تلك الصغرى على دليلها ومراد من العرضى مطلق الخارج محمولا كان اولا لان اعتبار مطلق الخارج فى الحد التام بط فاندفع منع الكبرى مستندا بانه يجوز ان يكون القرينة غير محمولة والعرضى يجب ان يكون محمولا كما اورده بعضهم ولذا لم يتعرض له المحشى نعم بطلان اعتبار الخارج الغير المحمول فى الحد التام عند المحشى كما دل عليه قوله نعم يرد انه آه ولعله اكتفى به ههنا ثم ان ماقيل تغيير لدليل الشريف المم بقوله نعم يرد آه الى دليل آخر لان الانتقال الى دليل آخر من الوظائف الموجهة بعد المنع قوله فمردود بان الملازمة المذكورة فى دليل الصغرى ممنوعة الا يرى ان كلا من الحيوان والناطق اعم بحسب المفهوم من الانسان مع ان المجموع ليس اعم منه لانه نفسه والشئ لايكون اعم من نفسه ثم لو كان بينهما مغايرة

بالاجمال



بالاجمال والتفصيل فقوله والا لكان ذلك المجموع اما سند المنع واما نقض اجمالى بعد المنع باجرائه فى نفس ذلك المجموع المفصل لان كلا من الحيوان والناطق كما انه اعم بحسب المفهوم من الانسان المجمل كذلك هو اعم من الحيوان الناطق المفصل فلو صح ماذكره من الملازمة يلزم ان يكون ذلك المفصل اعم بحسب المفهوم من نفسه وهو اظهر بطلانا من كون المفصل اعم من المجمل وتحقيق هذا المقام ان النسبة بين المفهومين المفردين قد يكون بحسب صدقهما فى تجويز العقل وقد يكون بحسب صدقهما فى الواقع فالاولى هى النسبة بحسب المفهوم والثانية هى النسبة بحسب الواقع وكل مفهومين ليسا كذلك فان كان احدهما مأخوذا فى مفهوم الاخر ومحمولا عليه فالمأخوذ اعم بحسب المفهوم مما اخذ فيه سواء تساويا فى الواقع كالانسان والناطق او كان بينهما عموم مطلق فيه كالانسان والحيوان والا فبينهما عموم من وجه بحسب المفهوم سواء تباينا فى الواقع كليا كالانسان والفرس او جزئيا كالانسان والابيض او تساويا فيه كالضاحك والكاتب او بينهما عموم مطلق كالضاحك والماشى فالحدود التامة مساوية للمحدود مفهوما وصدقا والناقصة اعم منه مطلقا بحسب المفهوم لان الجسم الناطق مثلا لما كان مأخوذا فى مفهوم الانسان وقد ترك فيه قيد الحساس فكل ما كان انسانا فى نظر العقل كان جسما ناطقا فى نظره ايضا وليس بالعكس اذ تجوز العقل جسما ناطقا غير حساس فلا يكون انسانا فى نظره لاخذ الحساس فى مفهوم الانسان والرسم التام الاكمل من الحد التام كالحيوان الناطق الضاحك اخص مطلقا من الرسوم اذ العقل يجوز انسانا غير ضاحك بالقوة وان لم يقع فى الواقع ولا يجوز العكس والرسوم الباقية تامة كانت او ناقصة اعم من وجه من المرسوم بحسب المفهوم فان قيل انما يتم ذلك لو كان المحدود والمرسوم هو ذى الوجه واما اذا كان هو الوجه فكل تعريف مساو للمعرف مفهوما وصدقا قلنا انقسام التعريف الى الحدود والرسوم مبنى على ماهو المشهور من ان العلم بالوجه

علم بذى الوجه كما اشار اليه فيما سلف وهذا الكلام مبنى عليه كما يشير اليه
قوله ولذلك اشتهر فيما بينهم آه فيما بعد وايضا هو جار فى التعريف بالمفرد
فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله ولذلك اشتهر آه قد عرفت تحقيقه
بما لامزيد عليه لكن هذا المشهور مبنى على عدم اعتبار القرينة المخصصة
من مبادى التعريف والا كان كل تعريف مساويا للمعرف مفهوما وصدقا
فيتجه على المحشى انه ان التزام صحة هذا المشهور الدال على عدم جواز
اعتبار القرينة المخصصة فى المبادى يبطل اصل الجواب الثالث ونصرة
المحشى له بقوله نعم يراد آه والا فلا يصح تأييد مقاله به الا ان يقال صحة ملتزمة
عند فى قدر ما يدل على بطلان ما قيل وغير ملتزمة فى عدم اعتبار القرينة
مع المبادى قوله بحسب المفهوم والصدق معا لا يخفى ما فيه من المسامحة
لان المساواة بحسب المفهوم بل سائر النسب بين المعانى المفردة بحسب
الصدق على الافراد ايضا لكن ذلك الصدق قد يعتبر بحسب فرض
العقل بمعنى تجويزه وقد يعتبر بحسب الواقع فالاولى ان يقام بحسب الصدق
فى الفرض وفى الواقع معا وسائر المعرفات تساوى المعرف بحسبه فى الواقع
فقط فتأمل واعلم ان بعضهم اورد على الجواب الثالث بان غايته تصحيح
معنى التركيب لا معنى الترتيب الموقوف على تقديم بعض المبادى على البعض
الاخر لان القرينة المخصصة ليس لها رتبة معينة من بين المبادى فلا يتعلق
بها الترتيب ففيه نظر لانه مع كونه قدحا لتقوية السند لم نفسه لان مرتبة
القرينة المخصصة متأخرة عما تخصصه البتة ولو سلم فمجرد الترتيب الاختيارى
بان تقدم او تتأخر كاف فى تحقق معنى الترتيب والا لم يصدق على ترتيب
مبادى الحد التام ايضا اذ ليس مرتبة الجنس اقدم على الفصل وجوبا بل
تقديمه عليه اولى فى الاصح ولذا ذهب الشيخ الى ان صورة تقديم الفصل
على الجنس حد تام كعكسه كما ذهب اليه الشريف ويشير اليه الش
فتدبر قوله فلان اتمامه موقوف آه فيه انه انما يكون موقوفا على تخصيص
النظر المعرف لو كان مراد المجيب من الخداج نفى الكمال وهو مم لجواز

ان



ان يكون مراده النقصان عما يقتضيه حقيقة التعريف فح لا يكون التعريف
بالمفرد من افراد النظر حقيقة فيكون الجواب بمنع كونه من افراد النظر
مستندا بانه ناقص عما يقتضيه حقيقة التعريف ولذا كان نادرا الا بتسليم ذلك
وتخصيص المعرف ههنا كما لا يخفى الا ان يقال الكلام فى عدول المص
المجوز للتعريف بالمفرد كما لا يشمل بحسب الظ افراد النظر مطلقا اى سواء
كان نظرا فى المفرد او المركب فالنفى راجع الى قيد اطلاق بهذ المعنى لا الى
نفس الشمول الظاهرى ولا الى قيد جميع الافراد والا لم يحسن تشبيه
عدم الشمول فى قوله كذلك لا يشمل آه ولك ان تجعل افراد النظر مصدر
امضافا الى النظر كاضافة حصول الصورة اى النظر المفرد ثم انه تعالى
انطق بالحق ههنا اذ يستفاد من كلامه انه بباطنه يشمل جميع افراد
النظر وهو مقتضى سوق كلام الش كما اشرنا فلا بد من اتمام احد الاجوبة
الثلثة عند الش فاعرف قوله لا يشمل الانظر الواقعة فى الظنيات
والجهليات اذ المبادر من العلم فى الكتب الكلامية المعنى الغير الشامل
للظن والتقليد مطابقين للواقع اولا وللجهل المركب وذلك المعنى
هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اوصفة توجب تميزا لا يحتمل
النقيض وقد تقرر فى محله ان كلا المعنيين لا يصدقان على الظن والتقليد
والجهل المركب اذ ليس فيها انكشاف تام بل فى الجهل المركب ظلمة
تامة ودونه الظن ودونه التقليد والكل لا يخلو عن ظلمة وفى الظن احتمال
النقيض حالا وفى التقليد والجهل المركب احتمال النقيض مآلا لكنهما
يصدقان على التصورات فى التحقق ولذا لم يقل الواقعة فى التصورات
ولم يتعرض للانظار الواقعة فى المخيلات لان التخييل من باب التصورات
كالشك والوهم قوله وفيه مناقشة آه نقل عنه لان العلم وان كان
مشتركا بين المعانى لكن تقسيمهم العلم المطلق فى كتب الفن قرينة تدل
على ان المراد الاعم لكن هذا لا يحسم مادة التوهم بخلاف المعقول فانه
لا يجرى فيه التوهم اصلا ولذا امر بالتفطن انتهى يعنى لا نم ان المتبادر

من المعلوم ذلك بل المتبادر منه المعقول الشامل للكل على ان يراد
من العلم مطلق الصورة الحاصلة عند العقل كما سبق نعم العلم
مشترك لفظا بين المعانى الثلثة احدها هوهذا المعنى المطلق
وثانيها المعنى الشامل للتصورات واليقين دون غيرهما وثالثها
التصديق اليقينى لاغير ولابدّ لكل مشترك من قرينة معينة لكن تقسيم
العلم بالمعنى الاول قبل تعريف النظر الواقع فى قسمى النظرى والبديهى
فى الكتب المنطقية قرينة معينة له فيكون المتبادر ذلك لاالمعنى الثانى
وقوله لكن هذا لاينحسم آه اما جواب عن المناقشة بتحرير مراد الش
بان مراده كما لايشمل النظر فى هذه الامور شمولا قطعيا لبقاء التوهم
الناشى عن الاشتراك واما وجه صحيح لعدول المص عنده بعد جرح الوجه
المستفاد من كلام الش واقول فيه بحث اما اولا فلان العلم فى اللغة والشرعى
بالمعنى المقابل لهذه الامور ولذا وصف الكافران فى التنزيل بالجهل مع
ان اكثرهم جازمون فى نفى المعتقدات الاسلامية فالمتبادر فى الكتب
الكلامية هو المعنى الثانى وان كان المتبادر فى الكتب المنطقية ذلك
وهذه الرسالة من الكلامية واما ثانيا فلان المعقول يجرى فيه توهم
اختصاصه بماعدا النظر فى المحسوسات كما اشار اليه ثم الط من كلامه
ههنا ان هذا التعميم الظاهرى له مدخل فى وجه العدول عن التعريف
المشهور عند الش وفيه مافيه اذ يأباه ظاهر قوله فلذلك عدل آه لان المستفاد
من ظاهره ان وجه العدول عنه منحصر فى ماتقدم باستقلاله بل
المستفاد من هذا التعميم توجيه العدول من عبارة المعلوم سواء فى التعريف
المشهور اوفى تعريفهم بملاحظة المعلوم صان المعقول لتحصيل المجهول
الى عبارة المعقول قوله يعنى ان المتبادر آه اقول فيه بحث من وجوه
اما اولا فلان حمل مراد الش على ذلك يأباه ظ قوله كما نبه عليه السباق
اذ الظ منه ان يكون المنبه على تخصيص الملاحظة بالاختيارية سوقها
وحملها على ضمير النظر الاختيارى كما قيل لاتبادره المبنى على ماتقرر

فى محله



فى محله كما يدل عليه كلامه اللهم الا ان يكون الكاف لتشبيه المراد المتبادر
بما ينبه عليه السياق ويتأيد بالغاية لاللتعليل الشايع فى امثاله وقد يدفع
بحمل السياق على ايراد الملاحظة بلفظ المصدر كما نقل عن المحشى
ههنا لاعلى الحمل ولايخفى بعده واما ثانيا فلانه ان اراد بالافعال الموضوعة
للافعال الاختيارية مايوجب الاختيار كما يقتضيه دلالتها عليه فكون
الملاحظة من هذا القبيل محل نظر كيف والملاحظة الاضطرارية
موجودة فى الحدس وان اراد بها مايجامع الاختيار ولوفى بعض الافراد
كما فى تحرك زيد وتحرك الشجر فكون الملاحظة من هذا القبيل مسلم لكن
دلالة تلك الافعال على الاختيار بالمعنى الاخص المنافى للحدس ظ المنع
اذ لادلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث واما ثالثا فلان تلك
الافعال ان دلت على الاختيار تضمنا اوالتزاما فلاحاجة الى دعوى التبادر
بل بين الاستدلال بما تقرر فى محله وبين تلك الدعوى منافرة كلية والا
فلايصح عبارة الدلالة فيما تقرر ويمكن دفع الكل بان نقول نختار ان المراد
بالفعل الاختيارى مايجامع الاختيار ولوفى ضمن بعض الافراد وهو يدل
عليه دلالة التزامية معتبرة عند اهل العربية وعند المص والش فى هذا
الكتاب وهى المشروط باللزوم فى الجملة ولو بواسطة قرينة خارجية هى
ههنا سوق الملاحظة وحملها على ضمير النظر الموجب للاختيار
باعتبار جميع افراده ولايستغنى عن دعوى التبادر ولامنافرة اذ المستغنى
عنها هو الدلالة الالتزامية عند اهل المعقول وهى المشروط باللزوم
الذهنى الكلى ونختار ان المراد به مايوجب الاختيار ذهنا لكن ليس مراده
ان الملاحظة وان كانت اعم من الاختيارية والاضطرارية الا ان المتبادر
منها ههنا هو الاختيارية لما ينبه عليه سوقها وحملها على ضمير النظر
الذى هو من هذا القبيل لانه موجب الاختيار ودال عليه التزاما معتبرا
عند اهل المعقول وكل فعل اختيارى كذلك فهو ينبه على ذلك فتنبيه
السياق عليه بواسطة كون النظر فعلا اختياريا دالا على اختيار لما تقرر

فلااشكال قوله تقييد الملاحظة آه لعل مراده من الغاية العلة الغائية التى هى الغرض المرجح لترجيح احد المتساويين من الفعل والترك على الاخر بناء على انه حقيقة اللام فلايصار عنه بلاصارف لاسيما فى التعريفات ولاصارف ههنا فهى مستعملة فى معناها الحقيقى الذى هو الغرض والا فالغاية بمعنى الفائدة المترتبة على الفعل لاتختص بالفعل الاختيارى لترتبها على فعل الفاعل الموجب كما فى افعال الواجب تعالى على مذهب الحكماء وان حمل الاختيار على المعنى الاعم الشامل للاختيار بالمعنى الاخص والايجاب فات الغرض من هذا التحرير من خروج الحدس بقيد الاختيار فقوله فيما بعد مع ان التقييد بالغاية آه كلام حق لاريب فيه لان العلوم البديهية كلها غير اختيارية وان العلم الاختيارى منحصر فى العلم النظرى كما تقرر فى محله قوله بخلاف التعريف المشهور حيث لايتوهم ان يصدق على الحدس فلاينبغى ان يعدل عنه ففيه اشارة الى ان قوله ثم اعلم ان المراد بالملاحظة آه لدفع سؤال مقدر قوله بل سنوح المبادى المترتبة بترتيب المبدأ الفياض فلااختيار للمتحدس فيها لافى ملاحظتها ولافى ترتيبها وان كان افاضة المبداء الفياض اياها وترتيبها بالاختيار على مذهب المتكلمين قوله اذ المراد من الاختيار آه يعنى لاشبهة ان طلب مبادى الشىء بعد الشوق اليه بقصد واختيار لكن هذا الاختيار انما هو فى التوجه نحو مطلق المبادى اجمالا وليس الفرق بين الفكر والحدس بهذا الاختيار المشترك بينهما حتى يتوجه الاشكال بل الفرق بينهما بوجود الاختيار فى ملاحظة كل مبدأ بخصوصه فى الفكر وعدمه فيها فى الحدس واقول لايخفى ان المعقول المأخوذ فى مفهوم النظر اعم من المبادى المناسبة وغير المناسبة وقد يقصد ملاحظة المبدأ الغير المناسب بخصوصه فى ضمن الحركة الاولى حين الحكم عليه بانه غير مناسب للطلب ومع ذلك قد يسنح المبادى المرتبة دفعة عقيب تلك الملاحظة المعقول المعين اختيارا لغرض المجهول فى بعض صور





الحدس بعد الشوق ويصدق عليها تعريف المص كذا فى خطه فلايصح الفرق المذكور ولذا حقق الشريف المحقق فى حاشية المطالع ان الحدس يجامع الحركة الاولى كما اذا تحركت النفس فى المعقولات فاطلع على مباديه مرتبة فانتقل الى المط دفعة وان لم يجامع الحركة الثانية ولعله مراد من الشكل عليه الفرق لامايشير اليه من منشأ غلطه حيث يقول نعم قد يقصد الالتفات الى المبادى اجمالا لما ان الملاحظة الاختيارية الموجودة فى صورة الحدس غير منحصرة فى الالتفات الاجمالى لما ذكرنا والجواب الحق ههنا ان الملاحظة الاختيارية الموجودة فى صورة الحدس فى ضمن الحركة الاولى نختار انها نظر مندرج فى تعريف المص وليست بحدس ومع ذلك لامحذور اذ ليس المراد هو الفرق بينهما بحسب الوجود فى مادة واحدة بل بحسب الصدق لانه الملتزم فى مقام التعريف ولايلزم من اجتماع النظر والحدس فى صورة واحدة ان يكون البديهى الحدسى نظريا لان البديهى مالايتوقف على النظر لامالايوجد معه النظر ولو من غير توقف عليه فلاحاجة الى تخصيص منشأ غلط القائل بالالتفات الاجمالى ولايقتضيه النظر الصائب والحدس الثاقب قوله ومن البين ان فى ترتيب آه ولقائل ان يقول كما يسنح المبادى المترتبة ضرورة كذلك يسنح المبدا الواحد ضرورة من غير اختيار والا لزم التسلسل المحال فى كل تصور اختيارى لانه مسبوق بتصور المط بوجه آخر فاما ان يتسلسل او ينتهى الى تصور ضرورى غير مسبوق بتصور المط بوجه آخر وهو التصور البديهى المنقسم الى الحدس وغيره فلايجب فى النظر الاختيار فى الالتفات الى كل واحد من مباديه اذ قد يسنح بعضها بلااختيار ويستحضر باختيار فيرتب المجموع باختيار فلاوجه للفرق بينهما بالاختيار فى ملاحظة كل مبداء بخصوصه من مبادى النظر دون مبادى الحدس بل الفرق بوجود الاختيار فى ترتيب مبادى النظر لافى ترتيب المبادى المرتبة السانحة دفعة مع ترتيبها اللهم الا ان يكون استدامة الالتفات الاضطرارى

لغرض الترتيب التفاتا اختياريا فان الفكر يستديم ملاحظة كل مبداء لاجل الترتيب وتلك الاستدامة ملاحظة اختيارية بخلاف الحدس فان النفس فيه تصل الى المط فى ان سنوح المقدمات المرتبة من غير حاجة الى استدامة ملاحظتها قوله ينتقضان عكسا آه اذ بالنظر الاول من التعريف والدليل يحصل العلم بالمط فلا يكون الملاحظة ولا الترتيب فى النظر الواقع بعد التحصيل الجهول نعم المراد بالمجهول مالم يعلم بالعلم المط لا مالم يعلم اصلا والالم يصدق شئ من التعريفين على فرد اصلا لاستحالة التوجه نحو المجهول المطلق فكل منظور فيه معلوم قبله بوجه ما فلا ينتقضان بالحد بعد الرسم والبرهان بعد الامارة لكن يتوجه النقض بالرسم بعد الرسم والبرهان بعد البرهان لان الاول افاد علما مطلوبا بالمط فلو افاده الثانى بعده مرة اخرى يلزم تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون النظر الثانى مفيد العلم آخر مغايرا لما افاده الاول بالشخص وان كانا متماثلين بحسب النوع ءالمط بالنظر الاول هو شخص العلم الحاصل به وبالنظر الثانى هو الشخص الاخر الذى تحصل به فيكون النظر الثانى لتحصيل المجهول بمعنى غير المعلوم بالعلم المط لانا نقول قد اسلفنا ان الش المحقق فى حاشية التجريد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد فالعلم الحاصل بالنظر الثانى المتعلق بالمط اما ان يكون عين العلم الحاصل بالنظر الاول بالشخص فيلزم تحصيل الحاصل او غيره بالشخص فيلزم اجتماع المثلين فى محل واحد شخصى هو النفس فى زمان واحد اذ بالنظر الثانى لا يزول العلم الحاصل بالاول بداهة واجتماع المثلين محال عند المحققين اللهم الا ان يجوز ذلك الزوال بان يكون تلك البداهة بداهة الوهم لا بداهة العقل الا يرى ان القائلين باستحالة اجتماع المثلين مضطرون فى القول بزوال الضياء الحاصل بالشمع الاول عند ايقاد الشمع الثانى مع الاول اذ ليس القوة المشاهدة فى الضياء ح باجتماع لاضواء فى الهواء المستضئ لانه اجتماع المثلين بل بحصول الضياء الاقوى بمجموع الشمعين بعد زوال الضياء





الحاصل بالشمع الاول مع انه غير زائل عند ايقاد الثانى بداهة لكنها بداهة الوهم لا بداهة العقل عندهم فكذا الكلام ههنا وبهذا يظهر اختلال ماذهب اليه صاحب المواقف من ان الدليل الثانى ليس لافادة العلم بالمط بل الافادة العلم بوجه دلالة الدليل الاول وفائدة تكثير الادلة زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة وتبعه المص فى شرح المقاصد لان الدليل الثانى ان لم يفد قوة فيما افاده الاول فلا يحصل الاطمينان ولا معنى للتعاضد وان افاد فتلك القوة اما باجتماع المثلين كما يقوله المعتزلة فى حصول السواد بمراتب الغمس فى دن الصبغ او بزوال اللون الحاصل فى الغمس الاولى وحصول اللون الاقوى بدله بالغمسة الثانية لزيادة الاستعداد كما يقوله المحققون ويمكن دفع النقض بالتعريف الثانى بما ذهب اليه المحققون من ان العلم بوجه الشئ ليس علما بذلك الشئ حقيقة بل هو علم بذلك الوجه فالمط بكل تعريف فى الحقيقة مغاير للمط بالاخر فيكون التعريف الثانى والثالث لتحصيل المجهول ويمكن دفع الكل بان اطلاق النظر على مابعد النظر الاول مجازى لا حقيقى والتعريف لحقيقة النظر فلا اشكال قوله وطردا بالتنبيهات اى منعا اذ الطرد هو المنع ولما كان منع التعريف موقوفا على صدق الكلية من جانب التعريف وجمعه على صدق عكسها الكلى سموا المنع طردا والجمع عكسا ولم يعكسوا لئلا يفوت المناسبة بين معنى الطرد اللغوى والعرفى يعنى ان التعريفين صادقان على الملاحظة والترتيب الاختيار بين الواقعين فى التنبيهات مع انهما ليسا من افراد النظر عرفا لاختصاصه والتعريف قيل عليه ان التنبيه لازالة خفاء المعلوم فى الجملة بالعلم المط لا لاصل ذلك العلم الحاصل فلا يكون لتحصيل المجهول فلا يصدقان على شئ منها والجواب ان التنبيه قسمان قسم يترتب عليه ازالة الخفاء وقسم يترتب عليه اصل العلم من غير توقف عليه اذ يجوز ان يكون الشئ بديهيا وان يكون مجهولا فالنقض ههنا بالقسم الثانى لا بكل من القسمين ومن ههنا يعلم اختلال ماسلف من الش من حمل التوقف

فى مفهومى النظرى والبديهى على معنى الترتيب لانه يوجب كون التنبيهات ادلة وتعريفات وهو فاسد واختلال ماقيل فى دفع النقض المذكور من ان المراد من المجهول الكامل الغريق فى الجهالة بحيث يتوقف حصوله على الملاحظة او الترتيب لانه يوجب استدراك قيد التوقف فى مفهومى البديهى والنظرى مع انه غير مرضى عند الش قطعا فانه يستلزم وقوع الش فيما هرب بناء على ان قولهم مايترتب على النظر وما يتوقف عليه متحدان فى المآل ح ويمكن دفع النقض المذكور بمنع اختصاص النظر بالدليل والتعريف لجواز اشتراكه بينهما وبين التنبيه كيف والنظر المأموربه فى معرفة الواجب تعالى وصفاته اعم من الدليل والتنبيه ويؤيده حصرهم طرق المعرفة فى طرفى النظر والمكاشفة فليتأمل قوله وباجزاء النظر اى بملاحظة جزء واحد من اجزاء الدليل كالمقدمة الواحدة ومن اجزاء التعريف كالجنس وحده وبملاحظته متعددة من اجزائهما كالجنس والفصل البعيدين وكاجزاء مقدمة واحدة ويترتب ذلك المتعدد مع ان شيئا من الملاحظتين والترتيب المذكورة ليس بنظر وفيه ان تعريف المص بشهادة صدقه على التعريف بالمفرد مبنى على كون النظر مشتركا بين الكل والجزء كالماء والقرأن كما يؤيده تقسيمهم الموصل الى القريب والبعيد والابعد قوله ويترتب الطرفين اى طرفى المدعى وماقى ضمنه من الملاحظة فتعريف المص منقوض بملاحظتهما والتعريف المشهور بترتيبهما ولا يمكن التخلص عنه بان المتبادر من المجهول هو المغايرة لذلك الملحوظ وللامور المترتبة مغايرة بالذات لان ذلك فاسد يستلزم خروج الحد التام المتحد مع المحدود بالذات مع ان الوقوع واللاوقوع مغايران للطرفين بالذات قوله الى زيادة تكلف فيهما اى فى حقهما سواء كان تكلفا فى ذاتهما كما فى توجيههما لدفع النقض باجزاء النظر وبترتيب الطرفين بان المتبادر من الملاحظة والترتيب لغرض المجهول ان يكون الملحوظ والمرتب سببا مؤديا اليه كما يؤيده الاكتساب بالنظر ولاشئ من اجزاء





النظر وترتيب الطرفين بمؤد وهو وصل قريب ولدفع النقض بالتنبيهات بان المراد من المجهول هو المجهول الكامل العريق فى الجهالة او كان تكلفا فى افراد النظر كما فى التوجيه لدفع النقض بالنظر الثانى والثالث بان اطلاق النظر عليهما ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز وذلك ان يحمل على معنى زيادة تكلف فى ذاتهما ويحمل مراده على دفع النقض عكسا بان المراد من تحصيل المجهول هو تحصيل اصل العلم بالمجهول التعريف او قوته بالتعاضد كما ذهب اليه المص وصاحب المواقف او باجتماع الامثال كما ذهب اليه المعتزلة او بان المراد من المجهول هو المجهول بوجه ما لا من كل وجه والنظر الثانى والثالث يفيد ان وجها مجهولا كما اشرنا ومما اورده الفاضل العصام على طرد تعريف المص انه صادق على ملاحظة المبادى المرتبة المعلومة سابقا كما اذا كان الجسم الضاحك معلوما بهذا الترتيب سابقا فيلاحظه النفس قصد التحصيل الانسان ولم يقل احد بوجود الفكر من غير ترتيب فى غير النظر فى المفرد انتهى وانت خبير بانه حدس مجامع للحركة الاولى بناء على ان النفس فى اثناء الحركة الاولى صادفت مبادى مرتبة للانسان وقد عرفت اندفاعه بان تلك الصورة مشتملة على النظر فى الحركة الاولى وعلى الحدس بدل الحركة الثانية كما لا يخفى قوله المص وقد يقع فيه اى فى النظر او فى الاكتساب به او تحصيل المجهول وعلى التقادير فالمراد وقوعه فى جانب التصور والتصديق ليثبت الاحتياج الى كلا القسمين من المنطق والفاء فى قوله فاحتيج الى قانون آه للتفريع على المقدمات الاربعة المتقدمة والتخيص بيان الحاجة انه لما كان العلم منقسما الى التصور والتصديق وكل منهما منقسما الى الضرورى والنظرى ونظرى كل قسم مكتسبا من ضروريه والخطاء واقعا فى اكتساب كلا الجانبين فاحتيج الى القانون العاصم منه وذلك القانون من بين القوانين المدونة هو المنطق ينتج من غير المتعارف انه كلما ثبت هذه المقدمات فاحتيج الى المنطق لكن ثبت تلك

قوله المقدمات ينتج من الاستثنائى انه احتيج الى المنطق وهو المط
لفظان مترادفان اى فيكون تفسيره بالقاعدة تعريفا لفظيا لما فى القانون
من الابهام لان لفظة القاعدة عربية بخلاف القانون ولم يلتفت الى حمل
القاعدة على معنى القضية كما قيل لانه ارتكاب تجوز من ذكر الخاص وارادة
العام من غير احتياج اليه مع انه لاضرورة فى عدول الش عن القضية نعم
ربما يتوهم ذلك التجوز ماشاع فى الفنون من اشتمالها بحسب الظ على
شرطيات وجزئيات فلذا احتاج الش الى توصيفها بالوصف الكاشف
عن المراد تنبيها على ان تلك الجزئيات والشرطيات مؤلة بالحمليات
الكليات ولذا قال الشيخ الرئيس مهملات العلوم كليات ومطلقاتها
ضروريات قوله وصف كاشف لامخصص اذ القاعدة قضية
كلية آه فيكون ذلك الوصف فصلا للقاعدة اوخاصة لازمة لها فلا يكون
وصفا مخصصا بل كاشفا عنها صالحا للتعريف لها جامعا ومانعا
لان القاعدة صادقة على السوالب الكلية ايضا فلذا يورد على المص والش
فيما بعد بانه وجب عليهما تقييد القانون بالموجبة اذ القانون المرادف
للقاعدة صادق على تلك السوالب ايضا وفى بعض النسخ اى القاعدة
قضية كلية آه وهو تغيير الناسخين والصواب هو الاول اذ لابد من تعليل
دعوى الوصف الكاشف وايضا لاوجه لاعادة القانون فى التفسير
وماقيل انما فسرها ثانيا لدفع مايتوجه على دعوى الوصف الكاشف
من ان الوصف الكاشف للشئ يجب ان يكون حدا له ومجرد ذلك الوصف
لايكون حدا لهما فاجاب بانه مع القضية المقدرة وصف كاشف فظ الفساد
قوله فيخرج منها الشرطية الكلية اى اذا كان الموضوع معتبرا
فى تعريف القانون فيخرج الشرطية الكلية اذ لايستنبط منها احكام
جزئيات موضوع نفسها حيث لاموضوع له ولا احكام جزئيات موضوع
طرفيها وانما يستنبط منها احكام جزئيات اوضاع مقدمها من الاستلزام
والفساد مثلا لان قولنا كلما كان الايمان حادثا بالعيان والمشاهدة لم يصح

عند



عند الشرع يستنبط منها وضع معين بان يقال اذا احدث الايمان
عند طلوع الشمس من مغربها كان حادثا بالمشاهدة وكلما كان حادثا
بالمشاهدة لم يصح ينتج انه اذا كان حادثا عند ذلك لم يصح شرعا
واما الشرطية الجزئية فخارج مع الحملية الجزئية بقيد الكلية وفى الحملية
السالبة فى القاعدة والقانون اذ يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها
ايضا كقول الطبيب هذا انسان جيد الاخلاط ولاشئ من الانسان كذلك
بمحموم فهذا ليس بمحموم مع ان تلك السالبة ليست من مسائل شئ
من الفنون كالشرطية الكلية فوجب على المص والش تقييد القانون
بالموجبة ليكون ماتضمنه الكلام من تعريف المنطق مانعا عن الاغيار
التى هى مجموع القوانين المشتملة على السالبة الكلية من غير تأويلها
بالموجبة اومجموع الادراكات بها او الملكات الحاصلة منها قوله لما تقرر
آه اى مسائل كل فن حمليات موجبات كليات لانهم بحثوا فى كل علم
عن العوارض الذاتية لموضوعه الثابتة له لذاته اولمساويه بان يحملوا عليه
اوعلى نوعه واحدا من تلك العوارض اونوعه ولايمكن البحث بهذا
الطريق الا فى الحمليات الموجبات وانما اختاروا الحمليات على الشرطيات
لان الغرض الاصلى من تدوين العلوم معرفة حكم كل فرد من الموضوع
لاحكم كل وضع من اوضاع المقدم مع ان الحملية احصر واسهل فى الاستنباط
واما كونها كليات فلوقوعها كبرى الشكل الاول فى الاستنباط فوجب
تأويل الشرطيات الواقعة فى مسائل الفنون بالحمليات والجزئيات
والمهملات بالكليات بالتقييد والتخصيص والسوالب بالمعدولات ومايقال
او بالموجبات السالبة المحمول ففيه نظر اذ لما لم يقتض صدق الموجبة
السالبة المحمول وجود الموضوع كالسالبة كما تقرر كان المحمول السالب
اعم من موضوع الفن فلا يكون من العوارض الذاتية وسيصرح به الش
اللهم الا ان يبنى على مذهب المجوزين لكون العرض الذاتى للشئ اعم
منه ثم ان مرادهم من الكليات اعم مما فى حكمها من المشخصات لان اكثر

مسائل علم الكلام شخصيات وانهم لم يقيدوها بما يخرج الكواذب لان القوانين اعم منها بشهادة ان فقه المذاهب الاربعة من الفنون مع ان الصادق فقه واحد منهم لا الكل المناقض بعضها بعضا ولا بما يخرج الكليات البديهية مثل قولهم كل شكل اول مستجمع الشرائط موصل لانها مندرجة فى القوانين ايضا والالم يثبت الاحتياج الى المنطق بوجه لامكان ثبوت جميع المطالب بالاشكال البينة الانتاج ولذا بينوا ان بعض اجزاء المنطق بديهى كانتاج الشكل الاول و بعضها نظرى كانتاج الاشكال الباقية قوله ولك ان تريد آه يعنى ان المشهور فى تعريف القانون قضية كلية يستنبط احكام جزئياتها منه باضافة الجزئيات الى القضية ومن البين ان ليس للقضية الكلية جزئى يستنبط منها حكمه والا لكانت محمولة عليه وهو بط اذلا يقال زيد فى قولنا جاء زيد مرفوعية كل فاعل كما لا يقال مرفوعية زيد مرفوعية كل فاعل فلابد من تأويل ذلك فلك تقدير المضاف اى جزئيات موضوعها وهو التأويل المشهور ويتجه عليه عدم خروج السالبة الكلية كما عرفت ولك ان تحمل الاضافة على ادنى الملابسة لنكتة هى ان يراد بالجزئيات جزئيات لها زيادة تعلق واختصاص كما يفيده الاضافة اللامية والمتبادر من تلك الجزئيات هى الجزئيات التى يتوقف صدق القضية على وجودها الخارجى المحقق والمقدر ان كانت القضية خارجية وحقيقية والذهنى حال اعتبار الحكم ان كانت ذهنية فيخرج كل من السالبة والشرطية من غير حاجة الى تقدير الموضوع كما اشتهر ذلك التقدير فى تأويل التعريف المشهور باضافة الجزئيات الى الموضوع وفيه ان المجاز العقلى فى الاضافة ليس اولى من المجاز الحذفى فالصواب بحذف قوله من غير حاجة الى آه الا ان يقال حمل المجاز على العقلى تضمن نكتة مؤدية الى اخراج الاغيار من السالبة والشرطية دون حمله على المجاز الحذفى فصار العقلى اولى منه قوله وصدق الشرطية آه هذا غير كاف فى خروجها اذلما لم يقدر الموضوع





بقى الجزئيات اعم من جزئيات الموضوع ومن جزئيات اوضاع المقدم فمجرد ذلك لا يتبين خروجها لجواز ان يتوقف صدق الشرطية الكلية على وجود جزئيات اوضاع مقدمها اللهم الا ان يقال وجود الاوضاع فرع صدق المقدم وصدق المقدم فرع وجود موضوعه فاذا لم يتوقف صدق الشرطية على وجود موضوع المقدم لم يتوقف على وجود اوضاعه بالطريق الاولى قوله فعلى هذا يخرج الموجبات السالبة المحمول ايضا لانها فى حكم السالبة فى عدم اقتضاء صدقهما وجود الموضوع فى الخارجيات والحقيقيات بخلاف الموجبة المعدولة المحمول نعم لا يتم عدم الاقتضاء فى الذهنيات بناء على ان الموجبة السالبة المحمول موجبة ذهنية يستدعى وجود الموضوع فى الذهن كما سيحققه الش المحقق وعلى هذا ايضا لا يتجه على المص انه لابد من تقييد القانون بالموجبة ونحن نقول انت خبير بان ما ارتكبه من التأويل بعيد اذلا يستفاد من الجزئيات التى لها زيادة تعلق بتلك القضية كما دل عليه الاضافة ان يكون تلك الجزئيات بحيث يتوقف صدق القضية على وجودها فارادة ذلك من غير قرينة تدل عليه تعقيد معنوى يجب حفظ التعريفات عن امثاله والحق ان التأويل بتقدير الموضوع بقرينة ان الجزئيات لا يكون الا لموضوعها فتخرج الشرطيات عن القانون دون السوالب الكلية وما اورده على المص مدفوع بان المتبادر من القانون ان يكون من القوانين المدونة وهى الموجبات وايضا التقييد بالعاصم يجرى مجرى التقييد بالموجبة اذ العاصمة هى الموجبات دون السوالب وفيه مافيه قوله والظ من الاستنباط آه يعنى ليس المراد منه مطلق الاستخراج ولو كانت الاحكام المستخرجة بديهية مستغنية عن الدليل والتنبيه بل الظ ان المراد منه تحصيل معرفتها الكاملة اما بالدليل المؤلف من تلك القضية الكلية مع الصغرى سهلة الحصول ان كانت نظرية او بالتنبيه المؤلف منهما المحصل لاصل المعرفة والمزيل لخفائها ان كانت بديهية خفية كما فى قولهم كل شكل اول موصل

فان احكام جزئيات موضوعها وان كانت بديهية كحكم نفسها كما صرح به
الشريف المحقق فى حواشى المطالع الا انهما بديهية خفية بالنسبة
الى بعض الاذهان القاصرة من اوساط الناس فلا يخرج تلك القاعدة
وامثالها عن قوانين المنطق وان سبق الى بعض الاوهام هذا هو المستفاد
من كلام بعض المحققين فى حاشية الشمسية ونحن نقول لاحاجة الى ذلك
اذ ليس قولهم كل شكل اول موصل على اطلاقه بل مرادهم ان كل شكل
اول مستجمع للشرائط فهو موصل وهو ظ وربما يقع الشبهة فى كون
الصورة المعينة شكلا اولا جامعا للشرائط ونحتاج فى ازالتها الى دليل
او تنبيه فاذا كانت تلك الصورة شكلا اول جامعا لها فى الواقع فلا يحصل
العلم بانتاجها ما لم يستنبط بضم تلك الصغرى بعد اثباتها الى تلك القاعدة
فلا يكون احكام جميع جزئياتها بديهية مستغنية عن الدليل والتنبيه
لان عنوان موضوعها صادق على ما هو شكل اول مستجمع فى الواقع
لا على ما هو كذلك فى علمنا وكذا الكلام فى كل نار حارة لان عنوان النار
صادق على ما هى نار فى الواقع سواء علمنا كونها نار كما فى النيران المحسوسة
او لم نعلم كما فى النيران المستورة تحت ساتر فلا يكون احكام جميع جزئياتها
بديهية مستغنية عنهما فانك اذا اشرت الى النار المستورة بان تقول هذا
محرق تحتاج الى استنباط بان تقول لانه نار محرقة وتحتاج الى اثبات الصغرى
بالاثار المشهورة فلا ينطبق التمثيل الاتى للممثل الا ان يقال التمثيل مبنى
على انها ليست قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات المستغنية عنهما وان كانت
قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات الغير المستغنية بناء على ان قولهم يستنبط
منها آه مشعر بقيد الحيثية يعنى انها قانون من حيث تستنبط منها تلك
الاحكام لا مطلقا بل نقول لابد من ملاحظة تلك الحيثية ليخرج القضايا
الكلية التى تستنبط منها تلك الاحكام المساوى موضوعها والاعم منه
ايضا كقولنا كل انسان ضاحك فانها كما يستنبط منها ضاحكية
زيد وعمرو وغيرهما كذلك يستنبط منها ضاحكية كل كاتب وبعض

الحيوان



الحيوان بان يقال كل كاتب او بعض الحيوان انسان وكل انسان ضاحك
مع ان تلك القضايا الكلية لا تسمى قانونا عندهم بالنسبة الى احكام المساوى
والاعم بل بالنسبة الى احكام جزئياته الاصلية قوله بان يجعل كبرى
لصغرى اى يستنبط تلك الاحكام منها بهذا الطريق على حسب
ما يقتضيه القواعد المنطقية فلا يتجه ان الظ من استنباطها من تلك
القضية الكلية ان يكون الاحكام المستنبطة موافقة لحكم تلك القضية
الكلية من كل وجه ويؤيده تعريفهم القانون بحكم كلى منطبق على جميع
جزئياته مع ان حكم النتيجة لا يوافق حكم الكبرى فى الجهة فيما اذا كانت
الكبرى احدى الوصفيات الاربع فيلزم خروج القانون الذى هو
احديها كقول الفقهاء كل مصل يحرم عليه العمل الكثير المفسد
للصلوة ما دام مصليا لا دائما فانها مشروطة او عرفية خاصة اذا استنبط
منها حكم زيد بان يقال زيد مصل بالفعل وكل مصل يحرم عليه ذلك العمل
ما دام مصليا لا دائما يحصل الوجودية اللادائمة لا المشروطة ولا العرفية
كما تقرر فى باب المختلطات قوله سهلة الحصول قال الشريف
المحقق فى حاشية المطالع وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لانها
من قبيل حمل الكلى على ما هو جزئى له انتهى ورده الش المحقق بان حمل
الكلى على جزئياته كثيرا ما لا يكون سهلا بل نظريا عريقا فيه ثم رجح
كون ذلك الوصف وصفا مخصصا مخرجا للصغرى العريقة فى النظرية
كما فى قولهم كل عالم بذاته مجرد عن المادة اذ يستنبط منها تجرد النفس
الناطقة بان يقال النفس عالمة بذاتها وكل عالم بذاته مجرد ووافقه الصدر
الشيرازى فى ذلك وانت خبير بان تخصيص القانون بما يكون الصغرى
فيه غير عريقة فى النظرية من غير مخصصة وما اورد وعلى الشريف
مدفوع لان مراده ان وصف سهلة الحصول كناية عن كون موضوعها
اخص من موضوع القانون ليخرج الصغرى التى موضوعها مساو لموضوعه
او اعم منه كما اشرنا وهذه الكناية صحيحة من غير حاجة الى تسمية واصطلاح

فى اطلاق سهلة الحصول كما وهم وذلك لان ملاحظة الفرد الواحد
الملتفت اليه فى ضمن عقد الوضع من عقدى القانون اسهل من ملاحظة
كلى آخر غير ملتفت اليه فى ضمن شئ من العقدين فيكون عقد الصغرى
من ذلك الفرد وعنوان موضوع القانون تركيبا له من الاجزاء
المادية الحاضرة عند العقل وهو اسهل مما لم يحضر مواده فبعد
حصول القانون يكون تلك الصغرى سهلة الحصول وان كانت
عريقة فى النظرية فمراد الشريف من الكلى المحمول هو الكلى المعهود
الذى هو عنوان موضوع القانون قوله كقولهم كل نار حارة قيل هذا غير
مطابق للممثل لان البديهى الاولى ما يكفيه تصور الاطراف ولا يكفى
تصور النار والحار فى الحكم بثبوت الحرارة بل لابد من المشاهدة ولذا
جعلوه من المشاهدات لا من الاوليات وليس بشئ لان مراده من البديهية
الاولية هو البديهية المستغنية عن الدليل والتنبيه كما صرح به وثبوت
الحرارة لها كذلك وان احتاج الى المشاهدة نعم يتجه عليه ما قدمنا ويندفع
بما عرفت قال الشارح كما نشاهده منا آه يعنى ان وقوع الخطاء بديهى
بالنسبة الينا وجدانا ونظرى بالنسبة الى غيرنا ثابت استدلالا بان
يقال لولاه لما تناقض النتايج التى ادى اليها افكارهم واللازم بط قطعا
هذا وانت تعلم انه انما يفيد وقوع الخطأ فى الافكار التصديقية لا فى التصورية
ايضا وقد عرفت ان ثبوت الاحتياج الى المنطق بكلا جزئيه موقوف على
ثبوت وقوعه فيهما اللهم الا ان يقال الخطاء فى التعريفات انما يقع من
الخطاء فى الاحكام لان ايراد الرسم فى موضع الحد لزعم العرض العام جنسا
والخاصة فصلا وايراد التعريف الاعم لزعم ان العرض العام فصل
اوخاصة وهكذا فاختلافهم فى ان هذا التعريف حد اورسم تام اوناقص
اواعم اواخص اومساو لاختلافهم فى الاحكام التى هى نتايج افكارهم
فلو لم يقع منهم خطأ فى جانب التصورات لما تناقض تلك النتايج ايضا
قوله حاصله يعنى ان قول الش لا حاجة آه بمنزلة بدل البعض من الكلى





الذى هو وفاء التقرير لان الوفاء عبارة عن عدم احتياج الى مقدمة اصلا
وسيأتى من كلامه ما يدل على انه محتاج الى مقدمة اخرى فى اثبات
التقريب فالحكم بوفاء التقرير ليس مقصودا اصليا باعتبار نفسه بل بمجرد
التنبيه والتمهيد والتوطئة لما هو المق الاصلى الذى هو عدم احتياجه الى
هذه المقدمة الحاكمة بعدم كفاية الفطرة دفعا لما سبق الى بعض الاوهام
واما حمل هذه الجملة على الاستيناف البيانى لبيان الوفاء كما قيل فغير واف
للبيان كما لا يخفى على ذوى الاذهان وحاصل التوهم ان هذا الاستدلال
يحتاج الى تلك المقدمة اذ لا يتم بدونها وحاصل كلام الش معارضة قوله
ليس علة كافية ليس مراد المتوهم من العلة الكافية هو الموجبة بذاتها بل
اعم منها ومن الموجبة بشرط شئ آخر معها لان الفطرة اذا كانت علة
كافية بمعنى الموجبة بشرط تجريد العقل عن الشواغل المانعة عن
التمييز لم يثبت الاحتياج الى المنطق لا بمعنى التوقف عليه كما هو المشهور
وهوظ ولا بمعنى عدم امكان العصمة بسهولة بدونه كما دل عليه كلام الش
فيما سبق لان المنطق ايضا انما يعصم بشرط المراعات القوانينة وتلك المراعاة
يجوز ان لا يكون اسهل من التجريد المذكور كما لا يخفى قوله اذ بعد اثبات
وقوع الخطاء الاولى بعد بيانه لما اشار اليه ان وقوعه منا بالوجدان ومن
غيرنا بالبرهان والاثبات ظاهر فى الثانى ولعله قصد التغليب ولا يكفى بيان
مجرد احدهما لان الغرض ههنا اعلام كل شخص احتياج نفسه واحتياج
غيره الى المنطق ولذا تعرض الش بدليل كل منهما لان ثبوت الخطأ من
نفس كل شخص بالوجدان دليل احتياج الى المنطق وثبوته من غيره
بالبرهان دليل احتياج غيره اليه ولك ان تقول الغرض بيان ضرورة
وقوعه عن كل احد والا لما وقع منه ومن غيره تأمل قوله لا وجه لكون
آه اى لا سبيل للقطع الى ذلك فلا تجد عاقلا يمنع لزوم الاحتياج الى المنطق
لوقوع الخطاء مستندا بجواز كفاية الفطرة الانسانية فعلى هذا يندفع
نظره الآتى لكن يتجه عليه ان ذلك اللزوم انما لا يحتاج الى اثبات عدم

الكافية لوكان مراد المتوهم من كون الفطرة الانسانية علة كافية للتمييز
كونها علة موجبة لذلك بذاتها من غير شرط شئ معها وقد عرفت ان
مراده اعم من ذلك فح يتوجه عليه النظر الاتى بناء على جواز يكون الفطرة
بشرط التجريد عن الشواغل المانعة علة كافية للمنطق بشرط المراعاة
من غير رجحان احدهما على الاخر بل على جواز ان يكون الفطرة ارجح
من المنطق بناء على كون التجريد اسهل من المراعات المذكورة وان يكون
وقوع الخطاء لعدم التجريد المذكور لا لكونه ضروريا للانسان فى وقت ما
ولو بعد التجريد فلا يتفرع الاحتياج الى المنطق بشئ من المعنيين الابعد
بيان الفطرة ولو بعد التجريد المذكور ليست علة كافية فى التمييز والعصمة
بل وقوعه ضرورى له فى وقت ما والا لم يقع من المجتهدين بقدر وسعهم
وقوعا شايعا واللازم بط وجدانا وبرهانا اللهم الا ان يقال كلام الش مبنى
على حمل وقوع الخطاء فى كلام المص على الوقوع الضرورى بناء على انه
مطلقات العلوم ضروريات او على تبادره فى اثبات لاحتياج بمعنى التوقف
اى يقع الخطأ من الانسان بالضرورة فى وقت ما كما نشاهده منا بعد صرف
مقدورنا وس غيرنا والا لما ناقض النتايج بعد صرف مقدورهم فبعد ثبوت
وقوعه الضرورى للانسان لا نجد مانعا يقول يجوز ان يقع بالضرورة
مع كفاية الفطرة فان كفاية الفطرة تستلزم عدم كون وقوعه ضروريا
لزوما بينا فيؤدى ذلك الى تجويز النقيضين ولا يصدر من عاقل فافهم

قوله وفيه نظر لانه ان اراد بقوله انه لا حاجة آه انه لا حاجة الى اثبات عدم
الكفاية بدليل اخر غير وقوع الخطاء مطلقا او شايعا فمسلم لكن على هذا
لا يصح معارضة التوهم المذكور لان مراد المتوهم انه يحتاج الى اثباته بدليل
ما واما احتياجه الى اثباته بدليل اخر غير وقوع الخطاء فمما لا يذهب اليه
وهم اصلا فضلا عن وهم هذا المتوهم فلو جعل رد المثل ذلك يكون رده
قليل النفع والجدوى ولا يصدر مثله عن الش المحقق فلا بد ان يحمل مراده
على رد التوهم الاول فح يتوجه عدم صحة المعارضة وان اراد انه لا حاجة





الى اثباته بدليل اصلا فذلك مم منعا راجعا الى دليله بان يقال ان اريد
ان وقوع الخطاء كاف فى استلزامه الاحتياج الى القانون العاصم استلزاما
بحسب نفس الامر فذلك على تقدير تمامه غير مفيد اذ قد يحتاج الحكم
بالاستلزام النفس الامرى الى اثبات مقدمة معينة وان اريد ان وقوعه كاف
فى استلزامه ذلك بحسب الذهن اى فى الحكم بذلك الاستلزام فذلك مم
لجواز ان يكون ذلك الاستلزام نظريا محتاجا الى اثبات تلك المقدمة ولو بهذا
الدليل لاسيما بالنسبة الى القاصرين من اوساط الناس الذين كان اثبات
الاحتياج الى المنطق بالنسبة اليهم وقد عرفت ان مرادهم هو الثانى
وان محذوره مندفع بان مراده من وقوع الخطاء هو الوقوع الضرورى
فى وقت ما ولا يتجه عليه ان الضرورة لا تثبت بالدوام فضلا عن الوقوع
الشايع فاظنك بمطلق الوقوع لان ثبوت الضرورة ههنا ليس بمطلق
الوقوع او الشيوع بل بالوقوع والشيوع بعد صرف المقدور كما اشرنا

قوله ولزومه منه آه اما عطف على وقوع الخطاء بمعنى لزوم الوقوع
من عدم الكفاية اى ان ذلك الوقوع ناش من عدم الكفاية فقط
لان مطلق الوقوع لا يكون دليلا على عدم الكفاية الا اذا كان من اثاره
المختصة به او بمعنى لزوم عدم الكفاية من الوقوع ليكون الوقوع اشارة
الى واضعة القياس الاستثنائى واللزوم الى شرطية بان يقال كلما وقع الخطاء
لزم عدم الكفاية لكنه وقع فثبت عدم الكفاية فيصح التفرع المذكور
وبطل الاستناد بجوز الكفاية فى منع التفرع المذكور واما عطف على عدم
الكفاية عطف تفسير اى الى اثبات لزوم عدم الكفاية من وقوع الخطاء
بناء على ان الكلام فى التفرع واللزوم وهو لا يتوقف على اثبات عدم الكفاية
فى نفسه بل على اثبات لزومه له بان يقال كلما وقع الخطاء لم يكن الفطرة
كافية ومتى لم تكن كافية احتيج الى المنطق اما الصغرى فلقول الش
فى العلاوة من انه لو كفت لم يقع الخطاء فانه ينعكس الى تلك الصغرى بعكس
النقيض فيجوز ان يكون دليلا عليها واما الكبرى فلما يجئ من الطريقين

ولك ان تقول هو عطف على عدم الكفاية بمعنى لزوم الاحتياج الى المنطق من عدم الكفاية ليكون اشارة الى ذلك التفرع محتاج الى اثبات تلك الكبرى باحدى الطريقين الآتيين فلم لا يجوز ان يحتاج الى اثبات عدم الكفاية ايضا قوله واعلم ان منهم آه لا يخفى ان محل هذا الكلام هو الحاشية المتعلقة بالجواب الآتى من الش المذكور بقوله قلت وقوع الخطاء بالفعل يستلزم آه ولعل تقديمه الى هذا المقام لتأييد نظره السابق بما اشرنا من ان ذلك التفرع نظرى محتاج الى اثباته باحد الطريقين الآتيين فليكن محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة ايضا وقد يقال هو اعتراض على المص حيث فرع الاحتياج على مجرد وقوع الخطاء من غير ادعاء عدم بداهة الافكار مع انه لا بد منه وفيه انه عين الاعتراض الذى ذكره الش بقوله فان قلت آه على انه لا يقتضى تقديمه الى هذا المقام قوله ان معرفة صور الافكار آه اى الحكم بصحتها او فسادها ليس ببديهى والا لما وقع الخطاء فيها وليس المراد من معرفة صورها وموادها تصورها والتصديق بذوات القضايا المأخوذة فيها اذ المميز بين الصحيح والفاسد هو معرفة الصحة والفساد وقس عليه جميع ما يأتى فى هذا البحث قوله وتبعه المحشى والاستلزام الذى ادعاه مستفاد من قول المدعى والا لما وقع الخطأ فيها فانه ينعكس الى انه كلما وقع الخطاء فيها لم يكن بديهية فظهر الاتباع قوله واعترض عليه بعض المحققين آه هو العلامة الرازى فى شرح المطالع بان تلك المقدمة يعنى بداهة جميع تلك الطرق والمواد مع عدم تمامها فى ذاتها اى مع قطع النظر عن كونها مما يتوقف عليه هذا الدليل اولا بناء على ان الاستدلال عليها بوقوع الخطاء فيها غير تام لجواز وقوع الخطاء فى البديهيات الخفية كما سيشير اليه الش فى الحاشية وبه يندفع ما قيل فى كلامه مسامحة اذ ليس المقدمة الغير التامة عند شارح المطالع هى المستدركة عنده بل المستدركة عدم بداهتها وغير التامة ما ذكر فى بيانها من قوله والا لما وقع الخطاء فيها قوله





مستدركة فى البيان قال الشريف فى بيان مراده هناك وذلك لانه قد علم ان كل مطلوب لا يمكن ان يكتسب من اى ضرورى فرض بل لا بد فى اكتسابه من ضرورى مخصوص وطريق معين يتوقف صحته على شرائطه المخصوصة وبذلك ثبت الاحتياج الى المواد والطرق والشرائط التى يتوقف عليها اكتساب المطالب النظرية وهذا هو الاحتياج الى المنطق فلا حاجة الى المقدمة القائلة بان العلم بتلك الطرق والمواد والشرائط ليس ضروريا انتهى وتلخيص الاعتراض على ما يستفاد من شرح المطالع ان تلك المقدمة انما يحتاج اليها فى اثبات الاحتياج الى تعلم المنطق لا فى اثبات الاحتياج الى نفسه لانه ثابت بدونها لمجرد وقوع الخطاء قوله وقد اجاب عنه المحقق آه تلخيص جوابه ان تلك المقدمة انما تكون مستدركة لو كان الاحتياج الى المنطق عبارة عن الاحتياج الى معرفة تلك الافكار الجزئية وليس كذلك بل هو عبارة عن الاحتياج الى معرفة القضايا الكليات فبعد ثبوت الاحتياج الى معرفة الافكار الجزئية يحتاج ثبوت الاحتياج الى معرفة الكليات التى هى المنطق الى احد الطريقين الذين يتوقف احدهما على تلك المقدمة وذلك لان تلك الافكار الجزئية على تقدير كونها بديهية او قليلة محصورة لا يمس الحاجة الى تلك الكليات قطعا وانما تمس اذا كانت نظرية او كثيرة غير محصورة وتلخيص الاستدلال على ما بينه الشريف اما بقياس اقترانى شرطى بان يقال كلما وقع الخطاء فى الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها وكلما لزم ذلك لزم الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما وقع الخطاء فيها لزم الاحتياج الى المنطق لكن المقدم حق اما الصغرى فظة واما الكبرى فلاحدى الطريقين واما بقياسين استثنائيين بان يقال كلما وقع الخطاء فى الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها لكن المقدم حق فكذا التالى ثم كلما احتيج الى معرفة الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى المنطق لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقيقة المقدم فلما تقدم واما الشرطية فلاحد الطريقين

هذا واقول حمل مراد العلامة الرازى على الاشتباه بين الاحتياجين سواء ظن به بل الظ انه حمل البداهة المنفية عن الافكار الجزئية على مطلق البداهة وذهب الى مايذهب اليه الش من ان العلم اليقينى بالجزئيات من قبل الكليات اصون للذهن ولو كانت تلك الجزئيات بديهيات خفية فلايتوقف ثبوت الحاجة الى المنطق على نظرية تلك الافكار الجزئية بل على عدم بداهتها الاولية لايقال بمجرد الاصونية لايثبت الاحتياج والتوقف بالمعنى المشهور لانانقول ليس الغرض اثبات الاحتياج الى المنطق فى مطلق العصمة الكاملة وستعرف انه يثبت بمجرد الاصونية على ان الاحتياج اعم من التوقف كما سلف فيثبت بمجرد اسهلية العلم اليقينى بها من قبل الكليات قوله فالعلم بخصوصياته آه اخذ التفسير ههنا دليل قوى على ان مرادهم من الاحتياج ههنا اعم من التوقف كما عرفت آنفا فح يتوجه على الشريف والمحشى ماقدمناه قوله فلابد من العلم بها على سبيل الاجمال اى على تقدير الاحتياج الى معرفتها تفصيلا ليكون تعريف الكبرى الشرطية التى قصد بيانها بالطريقين قوله الا ان الطريق الثانى يعنى نعم يرد ان تلك المقدمة غير تامة فى نفسها فلايكون الطريق الاول المشتمل عليها وافيا بخلاف الطريق الثانى قوله فكان العدول آه هذا من كلام المحشى لا من كلام الشريف لكنه مراده اعتراضا على صاحب المطالع ويتضمن الاعتراض على الش ويندفع بعد قوله وفيه نظر معارضة للشريف بدليل ان بعض مقدمات الطريق الثانى ايضا غير تامة فلايكون العدول اليه اولى قوله فانه انما يتم اذا كانت آه تلخيص ان اريد ان الافكار الواردة على المفكر الواحد غير منحصرة فى عدد يتعسر العلم بها تفصيلا او يتعذر فهو ظاهر المنع لانها منحصرة فى عدد و يسهل علمها تفصيلا كل فى وقت وروده وان لم يسهل معرفة جميعها تفصيلا فى وقت واحد وان اريد ان الافكار مطلقا غير منحصرة فى عدد فمسلم لكن لايتفرع عليه احتياج احد الى المنطق لان كل احد





من المفكرين انما يحتاج الى معرفة الافكار الجزئية الواردة عليه لا على غيره وحيث لم يؤخذ فى هذا الطريق عدم بداهة تلك الافكار الجزئية فيجوز ان يكون جميعها بديهية عند كل متفكر فلايحتاج المحتاج الى معرفتها تفصيلا الى العلم بها اجمالا بخلاف الطريق الاول اذ لما اخذ فيه عدم بداهتها فالمحتاج الى معرفتها تفصيلا يحتاج الى العلم بها اجمالا محصورة كانت ولا قوله فلذلك اختار آه اى لكون الثانى غير واف مع امكان اتمام الاول اختار الاول فلا يتجه ان عدم تمام الثانى ايضا لايكون علة مرجحة لاختيار الاول بل لترك الثانى فقط ولك تقول الاختيار متضمن لحكمين احدهما ترك الثانى والاخر هو التوجه الى الاول فاذكره علة الاول وعلة الثانى مستفاد من قوله واشار الى اتمام آه وان تقول انما يتجه ذلك لو لم يكن قوله واشار آه اشارة جملة حالية عن ذلك بل معطوفة على جملة اختار وليس كذلك لايقال ليس ما اختاره الش هو الطريق الاول من طريق الشريف بل طريق ثالث لان البداهة المنفية حملها الشريف فى الطريق الاول على مطلق البداهة كما دل عليه قوله بل نظريا حاصلا من الكليات المشتملة عليها وحملها الش على البداهة الاولية كما سيظهر لانا نقول مراده اختار الطريق الاول فى الظ او نقول لما لم يصح الطريق الاول من الشريف لا بما ذهب اليه الش اتحد الطريقان قوله ويمكن اتمام الطريق آه اعتراض على الش بانه لا وجه لترجيح احد الطريقين على الاخر نصرة للشريف المحقق لكن تصديره بعبارة الامكان المشعرة بنوع الضعف يأباه نوع اباء لان نوع القوة والضعف كاف فى الترجيح الا ان يقال ان تلك العبارة اشارة الى الجواب قوله فى حصول القدرة التامة آه تلخيص الاتمام اثبات المقدمة المهمة بتحرير الدليل والمدعى بان المراد من الافكار الغير المنحصرة هى الافكار التى من شانها ان ترد على المفكر الواحد لا الواردة بالفعل ومن الاحتياج الى المنطق هو الاحتياج اليه فى حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات

قبل الشروع فيها الا في مجرد العصمة ولاشك في ان تلك الافكار غير منحصرة
وان القدرة التامة على تمييز صحيحها عن سقيمها قبل الشروع فيها انما
تحصل بمعرفتها اجمالا وهو المنطق فلا اشكال في المقدمة ولا في التفرع
هذا واقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان اللازم لوقوع الخطاء
في الافكار الجزئية هو الاحتياج الى معرفتها العاصمة مطلقا سواء كانت
تلك المعرفة مسبوقة بالقدرة التامة اولا فان قيد الاوسط من اقتراني
الشرطي الذي اشار اليه الشريف بقيد المسبوقة بها فلا يتم صغراه
والا فلا يتم كبراه اذ لا يحتاج الى الكليات الا في معرفة الافكار المسبوقة
بالقدرة التامة لا في معرفتها مطلقا اللهم الا ان يقال معرفتها المسبوقة
بتلك القدرة اصون عن الخطاء وهذا القدر كاف كما سيذكره الش في اتمام
الطريق الاول وح نقيد الاوسط بقيد المسبوقة من غير محذور واما ثانيا
فلان هذا الطريق لما لم يشتمل على تلك المقدمة التي لم يتم بيانها جاز ان
يكون جميع تلك الافكار بديهية اولية ومن البين ان لكل احد قدرة تامة
على معرفة كل واحد من الاوليات قبل الشروع فيها فقوله ومن البين
ان هذا القدرة آه محل نظر ظ الا ان يقال هذا الطريق وان لم يكن مبنيا
على تلك المقدمة الغير التامة لكنه مبني على مقدمة تامة هي عدم كون جميع
تلك الافكار بديهية اولية بدليل وقوع الخطاء الشايع فيها واما ثالثا فلانه
على هذا يكون التعرض يكون تلك الافكار غير منحصرة في عدد
مستدركا في هذا الطريق لان حصول القدرة التامة على معرفة الافكار
المنحصرة قبل الشروع فيها انما يكون ايضا بمعرفة جميعها اجمالا اذ لا
طريق لذلك الحصول سوى تلك المعرفة الاجمالية سواء كانت الافكار
منحصرة في عدد اولا فلا يكون هذا اتماما للطريق الثاني بل طريقا ثالثا
ولعله لهذه الابحاث امر بالتفكر وما يتوهم انه امر به للاشارة الى ان القدرة
التامة قد يحصل بتتبع بعض الافكار اوللاشارة الى ان النفس على تقدير
قدمها يجوز ان تعرف تلك الافكار الغير المنحصرة تفصيلا في ازمنة غير

متناهية



متناهية فليس بشيء اما الاول فلان القدرة التامة على معرفة الكل بتتبع
بعض الجزئيات انما تحصل بواسطة فيضان الكلية بسبب ذلك التتبع
من جانب المبدأ الفياض كما قالوا في مثل قولنا كل نار حارة لابد ون فيضانها
ولذا لم يحصل لنا الجزم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ مع
مشاهدة ذلك في اكثر الافراد واما الثاني فلانه لا وجه لذلك بعد تحرير المدعى
بالاحتياج الى المنطق في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات قبل
الشروع فيها على ان النفس القديمة لا يحصلها في تلك الازمنة من غير خطاء
في شيء منها بل بالخطاء في بعضها فلا يكون معرفتها بدون الكليات اصون عن
الخطاء قوله يعني انه لو سلم آه اراد ان كلمة على ليست بنائية بل علاوة واشار
بكلمة يعني في التفسير الى انه اراد خلاف الظ من كلامه من ثلثة وجوه
الاول ان الظ من العلاوة ان يكون تسليما لعدم كفاية الوقوع
في استلزامه العاصم وليس كذلك والا لوجب ان يقول على ان الوقوع
الشايع كاف فيه بل هو تسليم للزومه اعني عدم استلزام الوقوع لعدم كفاية
الفطرة كما هو منشاء التوهم السابق كان المتوهم قام انما لا يحتاج الى اثبات
عدم كفاية الفطرة لو استلزمه الوقوع لزوما بينا وهو مم فرده الش
بان الوقوع يستلزمه ولو سلم فالوقوع الشايع يستلزمه قطعا لزوما بينا
مستغنيا عن الدليل وان لم يكن مستغنيا عن التنبيه عليه بما ينعكس اليه
بناء على ان قوله لو كفت لم يقع آه ينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما
وقع الخطاء لم تكف الفطرة ونحن نقول العلاوة على ظاهرها لان مراده
من الشرطية المنعكسة الى ذلك الاستلزام انها ثابتة عند كل عاقل فلا تجد
مانعا يمنع استلزام وقوع الاحتياج الى العاصم ويستند بجواز كفاية
الفطرة فلا حاجة الى اثبات عدمها الثاني ان الظ من كلامه ان قد
التحقيقية لها مدخل في الدالة على الشيوع كالهيئة المضارعية وليس
كذلك اذ لا مدخل فيها الا للهيئة واما قد التحقيقية فللدلالة على ان ذلك
الوقوع الشايع متيقن الثالث ان الظ من اسناده الدلالة اليهما انهما

ظاهران فى معنى التحقيق والاستمرار مع انهما مجازان فيهما فيكون
حملهما عليهما بعيدا ولذا صدره المحشى بما يدل على البعد من قوله
ولايبعد لانه بمعنى لايبعد كل البعد فى عرفهم وفيه انه انما اسند الدلالة
اليهما لقوة القرائن ضرورة ان من يدعى وقوع الخطاء فى بيان الاحتياج
الى العاصم انما يدعى شيوعه المحقق المطابق للواقع قوله شيوعهما
فيهما آه اى ولو مجازا بمعونة القرائن لما تقرر عند اهل العربية من ان
صيغة المضارع لمطلق الوقوع الحالى اوالاستقبالى اعم من ان يكون
شايعا مستمرا على سبيل التجدد وان لايكون وان قد الداخلة عليها
للتقليل فاستعمال الصيغة فى خصوص المستمر كما فى قولهم فلان يعطى
وكلمة قد فى التحقيق كما فى قوله تعالى قد يعلم الله مجازى بقرائن والمراد ههنا
ان الخطاء فيه سيقع وقوعا شايعا محققا اذ لايحتاج الى المنطق الا لدفع
الخطاء المستقبل وانت خبير ان كون الوقوع المستقبل محققا انما يثبت
بدليل الوقوع الماضى المحقق فلك ان تحمل مراد الش من الاستمرار
على استمرار الوقوع الماضى على ان يكون المضارع مستعملا فى معنى
الماضى والعدول عن الماضى الى المضارع للدلالة على استمرار وقوعه
فيما مضى والمعنى وتحقق استمرار وقوعه فيما مضى فيستمر فيما يأتى فيثبت
الاحتياج الى العاصم فعلى هذا لايجوز فى كلمة قد لانها داخلة على الماضى
معنى بقى ان الظ كون الش مستدلا ههنا وما ذكره من حمل الهيئة على
الاستمرار فمن قبيل النكات التى لاعبرة بها فى المقام البرهانى لاهل المعقول
الا ان يقال المطلب ههنا ظنى يكفيه الظن والنكات معتبرة فى المقامات
الخطابية كاثبات الاحتياج الى المنطق للترغيب فى تعلمه وبهذا يندفع كثير
من ابحاثه الاتية كما ستعرف قال الشارح وطوى حديث نظرية
المنطق آه قال صاحب الشمسية بعد اثبات الحاجة الى المنطق وليس
كله اى مجموع قوانين الاكتساب بديهيا والااستغنى عن تعلمه ولانظريا
والا الدار اوتسلسل بل بعض اجزائه ايضا بديهى والبعض نظرى وقال





العلامة الرازى هناك هذا جواب معارضة لدعوى الحاجة الى المنطق
ثم اعترض عليه ان هذه المعارضة غير صحيحة لانها انما تنفى الاحتياج
الى تعلمه لا الى نفسه فلا يكون مقابلة على سبيل الممانعة اذ يجوز ان يكون
بجميع اجزائه بديهيا مستغنيا عن التعلم وان يكون محتاجا اليه فى نفسه ومشى
اثره الش واقول فيه نظر لان دعوى الاحتياج انما تتم بامرين احدهما
ان لايحصل العصمة بدونه وثانيهما ان تحصل به ومن البين انه اذا كان بجميع
اجزائه نظريا لايحصل به العصمة بالضرورة وايضا لما اشتهر بينهم
ان مسائل العلوم نظريات يبرهن عليها فيها توهم المعارض ان مثل قولهم
كل شكل اول موصل خارج عن المنطق وانما عد منه تسامحا لكونه
من المبادى فلا حاجة الى المنطق لامكان ثبوت جميع المطالب بالاشكال
البينة الانتاج فاجاب صاحب الشمسية بانها ليست خارجة عن المنطق
قال الشارح على الوجه الجزئى لا على الوجه الكلى لايخفى ما فى هذا التقدير
لان معرفة تلك الافكار على الوجه الجزئى ان خصت بما حصلت من غير
طريق الاستنباط من المعرفة على الوجه الكلى فلا يخفى بعده لان وقوع
الخطاء بالفعل انما يستلزم الاحتياج الى معرفتها على الوجه الجزئى ولو بطريق
الاستنباط وان لم تخص بها فلا وجه للتنزل الانى لان الوجه الكلى لايكون
عاصما لذاته بل بواسطة استنباط الوجه الجزئى عنه كما لايخفى قال الشارح
قلت وقوع الخطاء بالفعل آه اثبات للتقريب المم بانه لما ثبت الاحتياج الى معرفة
تلك الافكار على الوجه الجزئى كما اعترفتم ثبت الاحتياج الى القانون العاصم
لان صور تلك الافكار وموادها ليست بديهية الصحة او الفساد بل نظرية
والحال ان العلم اليقينى بالجزئيات النظرية انما يحصل من جانب الكليات
فكلما ثبت هاتان المقدمتان ثبت التقريب لكن ثبت المقدمتان
اما المقدمة الثانية فبينة فى محلها واما المقدمة الاولى فلانه كلما
وقع الخطاء فيها لم يكن بديهية لكن وقع الخطاء فيها فقوله وقع
الخطاء بالفعل آه اشارة الى الملازمة من هذا القياس الاستثنائى

يستلزم علم بداهة جميع تلك الطرق والمواد

وبهذا يظهران الش اختار الطريق الاول من طريقى الشريف ويمكن ان يقال هذا القول منه اشارة الى صغرى قياس اقترانى شرطى مثبت للتقريب بان يقال كلما وقع الخطاء فى تلك الافكار لم تكن بديهية بل نظرية ومتى كان كذلك ثبت الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما وقع الخطاء ثبت الاحتياج الى المنطق لكن الاوفق لتقرير السؤال هو الاول قوله اما اولا آه هذا الترديد مبنى على ان البداهة قد تطلق على مايعم البداهة الاولية وغيرها وقد تطلق على البداهة الاولية فقط بناء على التبادر قوله فعلى تقدير تسليمه قال فى الحاشية اى مع انه لم ايضا لجواز وقوع الخطاء فى الاوليات بناء على عدم الالتفات او على عدم تصور الطرفين على ماينبغى انتهى لا يقال الخطاء فى الفكر يستحيل بدون الالتفات اليه لانا نقول ليس مراده عدم الالتفات الى نفسه بل عدم الالتفات الى الحكم عليه بكونه صوابا او خطاء يعنى يجوز ان يكون فكر فساده بديهى اولى و يأتى به المفكر بزعم الصحة من غير التفات الى كونه فاسدا نعم يتجه عليه ان الكل مدفوع اما الاول فلان العقل لايجوز ذلك فى الافكار التى تعرض على الخصماء فى تناصر المذاهب المتقابلة لان ذلك الغرض قبل الالتفات الى كونه صوابا او خطاء مما لايصدر عن العاقل واما الثانى فلان المفكر اذا لم يتصور احد طرفى الحكم البديهى على وجه ينبغى لذلك الحكم كان الحكم المذكور محتاجا الى التنبيه بالحد على المحدود فيكون بديهيا خفيا لا جليا اوليا فعدم ذلك التصور ينافى البداهة الاولية وان لم تنافى مطلق البداهة على ماقالوا قوله فلا يتم التقريب المراد تقريب اصل الدليل المسوق لبيان الحاجة الى المنطق او تقريب الدليل المسوق لاثبات التقريب او تقريب الدليل المسوق لبيان المقدمة الاولى قوله حتى يحتاج فى العلم آه يعنى ان قولهم العلم اليقينى بالجزئيات انما تحصل من قبل الكليات لو تم فانما يتم فى الجزئيات النظرية لا فى الجزئيات البديهية الخفية له اذ لا يتوقف العلم بها على استنباطها من تلك الكليات والا لم يكن بديهيات بل نظريات فاثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف

يتوقف



يتوقف على كون تلك الافكار الجزئية نظريات ولا ينافيه ماسبق منه من تعميم الاستنباط فى تعريف القانون من طريقى النظر والتنبيه لان غاية ذلك التعميم ان لايكون بعض القوانين محتاجا اليه وهو لاينافى اشتراط القانون المحتاج اليه بكون الاستنباط بطريق النظر كما لايخفى مع ان ذلك التعميم مما لابد منه فى تميم جواب الش حيث يعمم العلم اليقينى بطريق النظر او بطريق التنبيه كما يجئ قوله واما ثانيا آه هذا الترديد مبنى على ان المراد من قوله عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد هو السلب الكلى السالب لبداهة جميع الافكار التصورية والتصديقية او رفع الايجاب الكلى المحتمل لسلب البداهة عن احد النوعين فقط كما ان الترديد الثالث مبنى على انه السلب السالب للبداهة عن كل صورة ومادة او رفع الايجاب الكلى المحتمل لسلب البداهة عن احدهما وكذا الترديد الرابع مبنى على انه السلب الكلى او رفع الايجاب الكلى مع قطع النظر عن المادة والصورة ومن النوعين بخصوصهما لكن الاحسن فى الترديد الثانى والثالث ان يورد على مقدمة وقوع الخطاء لا على هذه المقدمة قوله اذ لم يثبت وقوع الخطاء آه اتفق الناظرون على ان هذا مبنى على ان الخطاء بمعنى عدم المطابقة للواقع وانه لايجرى فى التصورات لما سيحققه الش من ان جميع التصورات مطابقة للواقع ولايجرى فيها عدم المطابقة ولذا دخلت فى تعريف العلم بانه صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض وماذكره المص فى بعض كتبه من ان التصورات يجرى فيها اللامطابقة ايضا كما اذا رأينا من بعيد شبحا حجريا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فمدفوع بان الخطاء هناك فى الحكم بانه انسان لا فى الصورة المطابقة للانسان فى الواقع ثم اعترضوا عليه بان الخطاء ههنا ليس بمعنى عدم المطابقة للواقع بل بمعنى عدم الموافقة للغرض كما هو قد يستعمل فيه ومن البين انه يجرى فى كلا الجانبين اما فى جانب التصديقات فلان غرض المستدل اثبات المدعى بدليل صحيح ولايكون ايراد دليل فاسد موافقا

لهذا الغرض واما فى جانب التصورات فلان غرض المعرف ربما يكون تعريف الشئ بحده او بتعريفه المساوى له وربما يتخلف هذا الغرض ولذا قال صاحب المحاكمات الخطاء كما يجرى فى التصديقات يجرى فى التصورات وقسموا التعريف الى صحيح وفاسد وقال بعض الافاضل لكن المشهور ما قاله المحشى واقول اذا رجع الضمير المجرور فى قولهم وقد يقع فيه الخطاء الى النظر لا يجوز ان يحمل الخطاء على عدم المطابقة للواقع اذ الخطاء قد يقع فى الصورة كانتفاء ايجاب الصغرى من الشكل الاول وقد حقق المحشى فى حاشية الآداب ان الشرط هو نفس ايجاب الصغرى وكلية الكبرى لا الحكم بهما فيكون الخطاء عدم اشتمال الدليل على نفسهما فى الواقع لا عدم مطابقة الحكم بوجودهما للواقع فكيف يحكم المحشى بان الخطاء ههنا بمعنى عدم المطابقة للواقع لاسيما بعدما حمله الفاضل العصام على عدم الموافقة للغرض بل الوجه ان هذا الايراد من المحشى مبنى على انه لم يثبت بما ذكره الش من قوله اذ لولاه لما تناقض النتايج آه الا الخطاء فى جانب التصديقات ولا مخلص عنه الا بما اشرنا هنالك من ان الخطاء فى التصورات بمعنى عدم الموافقة للغرض انما ينشأ من الخطاء فى الاحكام التى هى نتايج افكارهم او بان يقال لعل الش المحقق ارجع الضمير المجرور الى الاكتساب ومن البين ان الخطاء فى الاكتساب بالنظر بمعنى عدم المطابقة للواقع لا يجب ان يكون فى نفس النظر حتى يتوجه ذلك بل يكفيه وقوعه فى الاحكام المذكورة التى يتوقف عليها ذلك الاكتساب فلا اشكال اصلا ومنهم من يتوهم ههنا ان هذا الكلام من المحشى مبنى على ما ذهب اليه الامام الرازى من ان جميع التصورات بديهية وفساده ظ اذ قد رده المص فى قوله ويقتسمان آه كيف واذا كان جميع التصورات بديهية انتفى اكتساب بعضها عن بعض قطعا والكلام ههنا ان الخطاء فى اكتسابها غير معلوم لان اكتسابها غير معلوم **قوله** والا لم يحتج آه فيه رد لما اورده العلامة الرازى فى شرح المطالع من ان تقسيم

العلم



العلم الى التصور والتصديق مقدمة مستدركة فى هذا البيان ايضا واجاب عنه الشريف بان المق بيان الحاجة الى المنطق بكلا قسمية **قوله** اذ لم يثبت وقوع الخطاء فى الافكار باعتبار صورها وموادها جميعا اى لم يثبت ذلك بما ذكره ايضا لان تناقض النتايج يكفيه الخطاء فى احدهما فلا يرد عليه ان يقال ان اراد انه لم يثبت وقوعه فى صورة فكر واحد ومادته جميعا فمع ما فيه لا يجدى نفعا اذ ليس الغرض ههنا اثبات الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق فى كل فكر فكر بل فى مجموع الافكار وان اراد انه لم يثبت وقوعه فى جانبى الصورة والمادة فى مجموع الافكار ففساده واضح لان وقوعه فى الجانبين محقق اما فى جانب الصورة فلان الادلة الفاقدة للشرائط كالتقريب غير محصور فى مباحث القوم ولو بعد قصد مراعات المنطق فما ظنك بدونه واما فى جانب المادة فغير محصور ايضا كما فى استدلال الحكماء على قدم العالم بكونه صادرا عن فاعل موجب لا مختار وكالخطاء فى الحكم بمناسبة المبادى فاذا رتبت المبادى الغير المناسبة ترتيبا صحيحا كان الخطاء هنالك فى المادة لا فى الصورة كما صرح به الشريف فى حاشية المطالع قادحا فيما ذكره العلامة الرازى حيث قال كل خطاء فى الفكر لابد ان يكون الفساد صورة فى سلسلة الاكتساب المنتهية الى المبادى الاول الضرورية التى لا يمكن وقوع الخطاء فيها وبذلك علم ان لا وجه يحمل مراد المحشى ههنا على ما ذكره العلامة كما قيل على انا نقول مراد المحشى ههنا انه لم يثبت وقوعه فى جانبى صور التصورات والتصديقات وموادها بناء على ان تقديم الجنس على الفصل غير واجب عند الشريف فى الحد التام فما ظنك فى غيره فلم يثبت وقوعه فى صور جانب التصورات وان ثبت وقوعه فى جانبى الصورة والمادة من جانب التصديقات نعم اوجب الجمهور ذلك التقديم لكن مخالفة الشريف لهم مستدلا بكلام الشيخ الرئيس فى كتبه تورث شبهة كافية للمحشى ههنا لكونه مانعا يكفيه ادنى الجواز **قوله** اذ لا يلزم منه الاحتياج اى المباحث آه المباحث المتعلقة بمواد

التصورات مباحث الكليات الخمس وبصورها مباحث القول الش والمباحث المتعلقة بمواد التصديقات مباحث مواد الاقيسة وبصورها مباحث القياس والقضايا واحكامها اذ المراد فيها البحث عن صور القضايا وصور عكوسها ونقائضها ولذا اشترطوا صدق المتعاكسين وكذب احد المتناقضين فى كل مادة قوله من الافكار مطلقا اى سواء كانت من الافكار التصورية والتصديقية وسواء كانت باعتبار صورها وموادها فذلك الاستلزام مم وسند هذا المنع ظ لان الخطاء انما وقع فى بعض تلك الافكار الجزئية وهو على تقدير استلزامه عدم البداهة انما يستلزم عدم بداهته ذلك البعض لاعدم بداهة غيره قوله لجواز ان لايكون نظرى الاوله فكر بديهى لايخطاء فيه اصلا آه فمع جواز ذلك لايثبت الاحتياج بمعنى التوقف عليه فان قلت هذا الوجه انما يتوجه لوكان المط ههنا بيان الحاجة الى المنطق فى كل اكتساب وليس كذلك بل المط بيان الحاجة اليه فى الاكتساب بتلك الافكار النظرية التى ربما يخطاء فيها ولما ثبت نظرية بعض الافكار ثبت الاحتياج الى المنطق فى الاكتساب بذلك البعض من غير خطاء وان لم يثبت الاحتياج اليه فى مطلق الاكتساب لامكان الاكتساب بذلك الفكر البديهى قلت تلك الطرق النظرية لكونها نظرية كالمط دخلت معه فى عموم قوله لجواز ان لايكون نظرى الاوله فكر بديهى آه فاذا كان لها ايضا طريقان احدهما طريق الاستنباط من تلك الكليات التى هى مسائل المنطق والاخر ذلك الفكر البديهى لم يمس حاجة الى خصوصية طريق الاستنباط قطعا نعم يتجه على المحشى ان هذا الوجه انما يرد لوكان الحاجة بمعنى التوقف وكان الامكان المأخوذ فى مفهومه هو الامكان الذاتى واما اذا كان الاحتياج عم من التوقف كما ذهب اليه الش فيما سلف وسبق منهم الاشارة اليه كما عرفت اوكان الامكان المأخذ فى مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر كما حكم بظهوره هناك





فلا ورود له اصلا لان كثيرا من العقلاء بل الفضلاء لم يجدوا ذلك الفكر البديهى فى كثير من النظريات بعد استفراغ وسعهم بشهادة عرضهم الافكار الفاسدة فى نصرة مذهبهم على خصمائهم فيكون ذلك الفكر البديهى خارجا عن وسعهم بحث عوقهم عنه عوائق الزمان فيأبى عن حصوله لهم الامور الخارجة الضر ورية لهم فى ذلك الوقت وان لم يأب عنه ذاتهم ولاذوات تلك الافكار البديهية فلا يكون حصوله لهم ممكنا بحسب نفس الامر ولذا جعلوا تعلم المنطق فرض كفاية ولم يعتدوا بعلم من لايعلم المنطق قوله اذ لم يثبت وقوع الخطأ الامن بعضهم اى لم يثبت ذلك بما ذكره من تناقض النتايج ايضا الامن بعض الاوساط ومن البيان وقوع الخطأ فى فكر معين من بعضهم لو استلزم فانما يستلزم عدم بداهته عند ذلك البعض لاعند غيره وهكذا الكلام فى كل فكر وقع فيه الخطاء من بعضهم وبهذا اندفع عنه ايضا ما اوردوا عليه من انه انما يتوجه لوكان المط احتياج كل وسط فى كل فكر وليس كذلك بل المط احتياج كل وسط فى بعض الافكار وثبوت ذلك لايتوقف على وقوع الخطأ عن كل منهم فى فكر معين واحد بل يكفيه وقوعه من كل فى مجموع الافكار وان لم يخطئ احد منهم فيما اخطاء فيه الاخر ولاشك ان كل واحد من اوساط الناس كذلك والا لم يكن وسطا بل صاحب القوة القدسية والحاصل وقوع جنس الخطاء فى جنس الفكر من كل وسط كاف فى المط ههنا نعم يتوجه عليه انما يرد لو جعل ما ذكره المص بقوله وقد يقع فيه الخطأ بمعنى وقد وقع فيما مضى وقوعا مستمرا مستلزما المدعى بلا توسط شئ اخر وجعل ما ذكره الش من تناقض النتايج فيما مضى دليلا عليه وليس كذلك بل الظ من كلامه فيما قبل انه جعل قوله المص بمعنى يقع الخطأ فى المستقبل وقوعا مستمرا لولا المنطق وجعل ما ذكره الش من تناقض النتايج فيما مضى دليلا عليه بناء على ما اشرنا من ان وقوع من جماهير الاوساط فيما مضى دليل قول على وقوعه من كل وسط

فى المستقبل لولا المنطق فعلى هذا الاوجه لهذا الايراد لاسيما اذا كان المط
ههنا ظنيا بنأ على ان الظن الاحتياج الى المطلق كاف فى الترغيب الى تعلمه
كما هو الملق ههنا **قوله** لجواز ان يحصل العلم اليقينى بها لامن قبلها
اى لجواز ان يحصل ذلك العلم اليقينى المتعلق بتلك الجزئيات النظرية
بادلة حاصلة من جانب آخر لامن جانب الكليات بان ينضم اليهما صغرى
سهلة الحصول ومايقال مراده لامن قبل الكليات بل من قبل الاحساس
او الالهام او الحدس او الكشف او اخبار من علم صدقه برهان ففاسد
لانه مع فساده فى نفسه بناء على ان الجزئيات النظرية معقولات صرفة
يمتنع الاحساس بها يستلزم ان لايكون تلك الجزئيات نظرية والكلام
فى اليقينى بالجزئيات النظرية وهو ظ اللهم الا ان يكون هذا النظر
من الش مبنيا على حمل التوقف فى مفهوم النظرى على معنى الترتب او على
معنى الاحتياج الاعم من التوقف كما سبق من الش **قوله** وتوجيه
الجواب آه حاصله اثبات المقدمتين الممنوعتين بتحريرهما تحرير المدعى
اما المقدمة الاولى فبان المراد من البداهة المنفية فيها هى البداهة الاولية
لامطلق البداهة ولاشك ان وقوع الخطأ المستمر يستلزم عدمها واما
المقدمة الثانية فبان المراد من الجزئيات النظرية اعم من البديهيات
الخفية ومن العلم اليقينى بها هو العلم اليقينى الاصون الكافى فى اثبات الاحتياج
الى المنطق اذ المراد من الاحتياج الى المنطق ايضا هو الاحتياج اليه
فى العصمة الكاملة لافى مطلق العصمة الحاصلة بدون المنطق فلما كان
العلم اليقينى الاصون بتلك الجزئيات الغير الاولية لايحصل الابطريق
الاستنباط من الكليات يثبت الاحتياج الى المنطق وان كان جميع الجزئيات
بديهيات خفية واعلم ان الاصون ههنا بمعنى اكثر صونا على ان يكون
افعل التفضيل للزيادة فى الكم كما فى قولهم زيد امول من عمرو اى اكثر
مالا منه لابمعنى اشد صونا منه على ان يكون افعل التفضيل للزيادة
فى الكيف كما فى قولهم هذا احر او ابرد من ذلك وسيتضح الامر ويمكن





جواب آخر بان العلم اليقينى بها من قبل الكليات حاصل لكل وسط باعانة
جم غفير من العلماء فيكون حصوله اسهل والاسهل يحتاج اليه بناء
على ان الاحتياج اعم من التوقف بخلاف العلم لامن قبلها **قوله**
ثبوت الاحتياج فى اكتساب المطالب النظرية التى ثبت نظريتها فى ضمن
تقسيم كل من التصور والتصديق الى الضرورى والكسبى سواء كان الافكار
المؤدية اليها بديهية خفية اونظرية وان لم يكن يلزم ثبوت الاحتياج
الى المنطق فى اكتساب المطالب النظرية التى كانت الافكار المؤدية اليها
جلية ولذا قيده الش بقوله فى الجملة وعقبه بقوله ولانعنى بالاحتياج
الى المنطق الا هذا القدر يعنى لاندعى الاحتياج اليه فى اكتسابها بكل فكر
ولو كان ذلك الفكر بديهيا اوليا بقى ههنا كلام هو ان المتفرع على ماسبق
هو الاحتياج الى المنطق فى اكتساب المطالب النظريات اليقينية والمط
ثبوت الاحتياج اليه فى اكتساب مطلق المطالب ولو ظنية ولذا جعلوا
الخطابة احدى الصناعات الخمس فلايتم تقريب الطريق الاول الذى
اختياره الش بخلاف الطريق الثانى فكان العدول اليه اولى كما قال
الشريف المحقق وهذا القدر اى قدر الاصونية فى اكتساب المطالب
فى الجملة كاف اثبات المدعى ههنا لما اشرنا ان المدعى هو الاحتياج
الى المنطق فى العصمة الكاملة لافى مطلق العصمة **قوله** غير بين
ولامبين اذ بعد كون كلا العلمين يقينين بحيث لا احتمال للخطاء فى شئ منهما
كيف يكون احدهما اصون من الاخر بل اليقينين الحاصل بطريق
الاحساس والكشف والالهام اتم واقوى نعم العلم اليقينى اصون من غيره
لكن الكلام ههنا فى ان الحاصل بطريق الاستنباط اصون من الاخر
اذ لا يندفع السؤال الا بذلك واقول انما يتوجه هذه المناقشة لو كان
المراد ان العلم اليقينى بفكر واحد معين من قبل الكليات اشد صونا
من العلم اليقينى بذلك الفكر لامن قبلها على ان يكون لام العلم اليقينى
للاستغراق وصيغة افعل التفضيل للزيادة فى الكيف وليس كذلك بل

المراد ان جنس العلم اليقيني المتعلق بجملة الافكار من قبل الكليات اكثر
صونا من جنس العلم اليقيني المتعلق بها لا من قبلها على ان يكون اللام
للجنس من حيث هو والصيغة للزيادة فى الكم كما اشرنا ولاشك ان هذا
الحكم ثابت لان العلم اليقيني بتلك الافكار الجزئية بطريق الاحساس مح
كما اشرنا وبطريق الالهام والكشف والحدس لا يحصل لاوساط
الناس ولو فرض فقليل نادر كالحاصل باخبار من علم صدقه ببرهان
وبطريق الاستدلال بدليل اخر غير الاستنباط من الكليات مستندا
الى رأى واحد ربما يخطاء فيه ويقع بدله الجهل المركب وبالجملة
العلم اليقيني المتعلق بجملة الافكار لا من قبل الكليات اقل افرادا من العلم
اليقيني بها الحاصل لكل وسط بطريق الاستنباط مما اجتمع عليه
الاراء وايضا لما كان هذا العلم حاصلا باعانة تلك الاراء كان اسهل حصولا
والاسهل اكثر افرادا فيكون اكثر صونا من العلم اليقيني المتعلق بها
لا من قبلها فلا مناقشة ولعله مراد من دفع تلك المناقشة حيث قال العلم
بتلك الافكار الجزئية على وجه يكون اصون للذهن ولا يتطرق له الخطاء
لا يكون الا من قبيل كلياتها المندرجة هى تحتها على الوجه الذى بين
استنباط جزئيات القاعدة لا من قبلها فانها لاشتمالها على خصوصيات
وعوارض شتى متعسر بل يتعذر ضبطها وتمييز الخطاء من الافكار
عن صوابها من غير وقوع الخطاء فيها انتهى فلا يتجه على هذا القائل
ما اورده عليه بعض الافاضل من ان ما ذكره كلام برأسه لا مساس له
بما ذكره المحشى واعلم ان هذا الجواب من الش المحقق مبنى على ان الاحتياج
عنده اعم من التوقف بالمعنى المشهور فيثبت احتياج كل وسط الى المنطق
مع امكان تحصيل القوة القدسية رياضات شاقة فعلى هذ يمكن جواب
آخر بانا لو قطعنا النظر عن كون العلم اليقيني بها من حاصل الكليات
اكثر افرادا وصونا فلا شك ان حصوله اسهل والاسهل يحتاج اليه
اذ الاحتياج لا يمكن حصول شئ بسهولة الا بعد حصول آخر كما قدمنا

ويمكن



ويمكن حمل جواب الش على هذا بان يجعل الاصونية كناية عن الاسهلية
المستلزمة لها كما اشرنا وح لاحاجة الى حمل اللام على الجنس كما لا يخفى
قوله لاسيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية غير اولية اى بديهية خفية
اذ لا يكون اليقين الحاصل بالتنبيه من جهة الكليات اقوى من اليقين الحاصل
بالتنبيه لا من جهتها وان امكن ذلك فيما اذا كانت نظريات حاصلة
من دليلين من قبل الكليات التى اجتمع عليها الاراء والاخر لا من قبلها
بناء على ان اليقين مراتب متفاوتة ولذا صدره بكلمة لاسيما الدالة على
توجه المناقشة بما بعدها بالطريق الاولى وهذه المناقشة ايضا مبنية على
معنى اشد صونا ومدفوعة بمعنى اكثر صونا وبمعنى الاسهل كما لا يخفى وقد وقع
فى بعض النسخ بديهية اولية وهو سهو من الناسخ فان جواب الش مبنى على
عدم كونها بديهية اولية قوله وانت تعلم آه الظاهر انه اعتراض على الش بالقصور
بان الجواب الذى ذكره كما يدفع الوجه الاول من الوجوه الخمسة التى ذكرناها
يدفع الوجوه الباقية فلا وجه لتخصيص النظر المذكور فى الاصل بالوجه
الاول كما خصصه فى الحاشية بل الوجه ان يوجه النظر بكل من الخمسة
ويجاب عن الكل بالجواب الذى ذكره لا يقال انما يتجه ذلك وما قبله من قوله
من قوله لاسيما اذا كانت آه لو وجد فى حاشية الش السند المذكور بقوله
لجواز وقوع الخطأ بالفعل فى البديهيات الخفية فى السؤال والتعميم المذكور
بقوله سواء كان على سبيل النظر او التنبيه فى جانب الجواب وهو مم
اذ لم يوجد فى بعض نسخ الحاشية وح لا يرد عليه القصور لامكان حمل
عبارة الحاشية ح على كل من الوجوه الخمسة وجوابه ولا ما قبله
لان الوقوع الشايع يستلزم النظرية ولذا سلمه لانا نقول الظاهر ان هذين
الاعتراضين مبنيان على وجود السند والتعميم فقط فى الحاشية الحاضرة
عند المحشى ولو فرض عدمهما فالتعميم مراده البتة والا لم يكن جوابا
عما قبل التسليم مع ان الظاهر من قوله وفيه نظر وله جواب فى اصل الشرح
ان يكون جوابا عن كل نظر واقع قبل التسليم وبعده وايضا حكم الاصونية

مشترك بين كون الجزئيات نظريات و بين كونها بديهيات خفية كما عرفت فيكون التخصيص بالاول تحكما ولك ان تقول ليس مراده الاعتراض بالقصور بل توجيه كلامه بالنسبة الى بعض نسخ الحاشية الذى لم يشتمل على السند والتعميم بانه كما يمكن ان يحمل على الوجه الاول وجوابه يمكن ان يحمل على كل من الباقية وجوابه لكن على هذا لا تعرض من الش بجواب السؤال الاول ماعدا التسليم نعم يؤيد هذا الاحتمال قول المحشى فيما بعد وقد حمل فى بعض الحواشى آه ولا يأبى عن الاحتمال الاول كما لا يخفى قوله ولوالى قانون واحد اى مسئلة واحدة متعلقة بالموصل الى التصور او الموصل الى التصديق جواب عن الوجه الثانى والترديد للايهام ولعله لدفع ماقدمه من ان المق اثبات الاحتياج الى المنطق بكلا قسمية والا لكان تقسيم العلم الى قسمية ثم تقسيم كل منهما مستدركا وحاصل الدفع ان ذلك التقسيم لايحتاج التدوين والتعلم اذ لم يعلم ان الخطأ فى اى جانب لا للاحتياج الى المنطق بكلا قسمية وكذا الكلام فى الترديد الاتى تأمل بصورة الفكر او مادته جواب عن الوجه الثالث ولو فى معرفة جميع الافكار والعصمة عن الخطأ فيها مطلقا جواب عن الوجه الرابع لفرد من افراد الانسان جواب عن الوجه الخامس لكن بعد ذلك الجواب بين اذ الظ ان المط ههنا بيان احتياج جميع الاوساط الى المنطق فى اكتساب اكثر المطالب النظرية والعصمة عن الخطأ فى كل من جانبى التصورات والتصديقات ومن جانبى الصورة والمادة منهما ونقول بل كون ذلك الجواب جوابا عن الوجه الرابع فاسد اذ بعد جواز ان يكون لكل نظرى فكر بديهى لا يخطأ فيه اصلا لم يثبت الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف عليه فى العصمة عن الخطأ لا فى اكتساب اصل المطالب ولا فى اكتساب طرقها النظرية فضلا عن طرقها البديهية الخفية وان كان ذلك مبنيا على حمل الاحتياج على المعنى الاعم من التوقف اما بمعنى ان لا يمكن العصمة بسهولة الا بعد حصول المنطق او بمعنى ترتبها عليه كما تقدم من الش او على معنى التوقف

لكن



لكن بان يكون الامكان بحسب نفس الامر كما تقدم منه فمع ان سباق كلامه يأبى عن الاولين لا وجه ح لتخصيص القانون بالقانون الواحد ولا لتخصيص المحتاج بفرد واحد من افراد الانسان على ماعرفت وان اردت تحقيق هذا المقام فنقول والحق ان هذا الجواب من الش مبنى على ما اشار اليه فى تعريف النظرى من ان الاحتياج اعم من التوقف لكونه بمعنى ان لا يكون حصول شئ بسهولة الا بعد حصول شئ آخر فيحتاج كل وسط الى المنطق فى اكثر الافكار التى ربما يخطاء فيها مع امكان تحصيل القوة القدسية برياضات شاقة العاصمة عن الخطأ فيها فيندفع الوجه الرابع والخامس وان وقوع الخطأ الشايع للاوقات والاشخاص والطوائف يستلزم نظرية بعض تلك الافكار قطعا ولو فرض عدم ذلك الاستلزام فلا شبهة فى ان العلم اليقينى الاكثر صونا الحاصل لكل وسط العاصم فى اكثر الافكار هو العلم الحاصل من قبل الكليات التى اتفق الاراء فيندفع الوجه الاول وان الخطأ واقع فى جانبى التصور والتصديق معا بدليل التناقض الناتج فى كل من الجانبين كما عرفت فيندفع الوجه الثانى وانه وقع فى جانبى الصورة والمادة من جانب التصديقات بذلك الدليل ايضا وان لم يثبت وقوعه فى صورة جانب التصورات وليس الاحتياج اليه فيها بملتزم فى المدعى لما سيصرح به فى مباحث القول الش ان تقديم الجنس على الفصل ليس بواجب فى الحد التام وان كان اولى اتباعا للمحقق الشريف فليس المدعى الاحتياج الى جانب التصورات الا لدفع الخطأ فى المادة فقط فيندفع الوجه الثالث ولا بد ان يحمل جواب الش عن كل من الوجوه الخمسة على ما ذكرنا على ما يدل عليه كتابه وهو اللائق بحاله لان ذلك الجواب البين البعد مع انك عرفت ان هذا المطلب ظنى يكفيه الظن واكثر ماذكرناه مظنون قطعا كما لا يخفى قوله والوجه الكلى آه لما كان القانون اعم من السوالب الكلية دون الشرطيات فالايراد بالشرطيات متوجه على

تقريب دليل التقريب المم بان يقال غاية مالزم من هذا الجواب الاحتياج
الى معرفته تلك الافكار الجزئية على الوجه الكلى وهو لايستلزم المط
الذى هو الاحتياج الى القانون العاصم لان معرفتها على الوجه الكلى
كما بالقانون تكون بالشرطيات الكلية كان يقال كلما كان الدليل على صورة
شكل اول مستجمع للشرائط كان منتجا والايراد بالسوالب الكلية متوجه
على كبرى القياس الغير المتعارف اعنى على قوله وهو المنطق بان يقال لانم
ان كل قانون عاصم هو المنطق كيف والسوالب الكلية قوانين عاصمة
كقولنا لاشئ من الشكل الاول المستجمع بفاسد وليست بمنطق وان
لم يصدق القانون على السوالب المذكورة ايضا كما اشار اليه فكل
من الايرادين متوجه على التقريب وهو الظ من سوق كلامه قوله
ويحمل جوابه آه اثبات المم بتحرير المدعى لايقال لاحاجة اليه لان عصمة
الشرطيات والسوالب بواسطة الموجبات الكليات المستفادة فى ضمنها
فالمحتاج اليها هى تلك الموجبات فقط سواء بينت فى كتب الفن صريحا
اوفى ضمن احديهما لانا نقول كون عصمتهما بتلك الواسطة مم اما السوالب
فظ واما الشرطيات فلان الصغرى السهلة الحصول المضمومة الى
المسائل اذا ضمت بعينها الى الشرطيات الكلية يتفرع صحة الفكر
الجزئى ايضا اما من القياس الاستثنائى البين الانتاج كان يقال كلما كان
هذا الدليل مشكلا اول مستجمعا كان منتجا لكنه شكل اول كذلك واما من
القياس الاقترانى الشرطى كان يقال هذا دليل من الشكل الاول المستجمع
وكلما كان دليل كذلك كان منتجا ينتج فى الصورتين ان هذا الدليل ينتج
قوله او المراد اثبات الاحتياج آه هذا ايضا اثبات المم بتحرير المدعى
وانت خبير بانه لو كان المراد اثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى الترتب لكان
ادعاء الحصر فى قولهم ان العلم اليقينى بالجزئيات النظرية لايحصل
الا من قبل الكليات مستدركا فهذا الجواب مصلح من وجه ومفسد من وجه
آخر بخلاف ما اذا كان المراد اثبات الاحتياج بمعنى لولاه لامتنع مطلقا

او بسهولة



اوبسهولة كما لايخفى فالتقويل على الجواب الاول قوله وقد حمل بعض
الحواشى آه وهو غياث الدين المنصور حيث حمل وجه النظر على انه
انما يلزم الاحتياج الى القانون لو لم يكن بطريق آخر فى تحصيل المطالب
العلمية غير الفكر كتحكية النفس عن الشواغل والتصفية ليفاض عليه
الحق الصريح وحمل الجواب على ان المراد اثبات الحاجة الى المنطق
بالنسبة الى الذين يستفيدون المطالب بالكسب والنظر وهم الاكثر لا بالنسبة
الى المؤيدين بالقوة القدسية وانما جعل ذلك مستغنى عنه لان النظر المذكور
ح مبنى على جعل المدعى ههنا احتياج كل فرد من افراد الانسان
الى المنطق ولدا دفعه بان المراد احتياج بعضهم ولايخفى ان ذلك النظر
قد اندفع بما سبق من المحشى من ان يكون بيان الحاجة الى المنطق
بالنسبة الى الاوساط مشهور ويشهد به جعلهم انقسام العلم الضرورى
والكسبى من مقدماته فاندفاع ذلك النظر بما ذكر ظ لكل عاقل بادنى
تأمل فلا يكون ايراده مع دفعه ههنا وانما المهم ايراد ما يرد على ثبوت
احتياج الاوساط بالوجوه الخمسة ودفعها قوله فخذ ما آتيتك
وكن من الشاكرين قد اخذناه ولم نشكر عليه بل على افاضة ما هو اجل
منه قال الشارح موضوع العلم آه وكذا موضوع كل بحث وباب وامثالهما
ما يبحث فى ذلك البحث او الباب عن اعراضه الذاتية لكنه خص بموضوع
العلم لان الكلام فيه ولان العادة جرت عليه فى مبادى التعالم ولك ان تريد
بالعلم العلم كلا او جزأ فيشمل الكل والبحث ههنا بمعنى حمل الشئ على
الشئ واثباته له مطلقا سواء كان بالاستدلال عليه كما فى المسائل النظرية
اولا كما فى المسائل البديهية وكلمة عن صلة البحث وهى فى امثاله
قد تدخل على المحمول كما فى هذا المقام وقد تدخل على الموضوع كما فى قولهم
الحكمة الطبيعية باحثة عن الجسم الطبيعى كذا قيل والاولى ان يقتصر
على المحمول ويقدر المضاف فى امثال المثال الثانى اى باحثة عن احوال
الجسم الطبيعى ولما كان الشيئان متحققين فى ضمن الموضوع والمحمول

احتيج الى تجريد البحث عنهما ليتمحض فى طلق الحمل تأمل قال الشارح اى يرجع البحث فيها اليها اى الى الاعراض الذاتية لذلك الشئ كرجوع البحث فى قولهم الموجبة الكلية تنعكس جزئية الى قولنا انها موصلة الى التصديق بواسطة عكسها اى لها دخل فى الايصال اليه كما يظهر فى انتاج الشكل الثالث المؤلف من موجبتين كليتين بواسطة عكس الصغرى وكرجوع قولهم الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية الى انها موصلة الى التصديق فيما اذا كانت مقدمة استثنائية فى قياس استثنائى نقيض التالى السالبة الجزئية وقس ذلك والباعث لذلك التفسير توجه لاشكال على ظ التعريف المذكور بانه غير صادق على شئ من موضوعات العلوم المدونة اذما من علم الا و بعض محمولات مسائله عرض غريب لموضوعه لاحق له بواسطة امر اخص كما سيحققه مع ان الظ من التعريف ان يكون جميع محمولات مسائله اعراضا ذاتية له وليس كذلك فدفعه بان فى ذلك التعريف مسامحة من حيث انهم ذكروا الاعراض الذاتية وارادوا مفهومات تؤل اليها مجازا بطريق الاول كما فى قوله تعالى اعصر خمرا بقرينة تفصيل ذلك فى محله سواء كانت تلك المفهومات فى نفسها اعراضا ذاتية اوغريبة لايقال هذا غير حاسم اذ التعريف ح انما يصدق على موضوع علم كان جميع محمولات مسائله اعراضا غريبة له لا على ما كان المحمولات فيه ملحوظة بالذاتية والغريبة كالحكمة الطبيعية على مايذكره والا لزم رجوع الاعراض الذاتية الى نفسها وهو بط لانا نقول رجوع طائفة مخلوطة من المحمولات لايقتضى رجوع كل محمول من تلك الطائفة بل يكفى رجوع الاكثر لاسيما انه جعل البحث الراجع اليها مظروفا لمجموع ابحاث ذلك العلم فلايجب رجوع كل بحث البتة فتدبر نعم يتوجه عليه اشكال بمثل الاختلاج الذى سيذكره المحشى وستعرف اندفاعه واشكال قوى اخر هو انه ان اراد رجوع كل بحث مذكور فى ذلك العلم الى واحد من اعراضه الذاتية كما توهمه الخلخالى





فع انه يستلزم رجوع العرض الذاتى الى العرض الذاتى فى مثل قولهم كل جسم طبيعى فله حيز طبيعى يستلزم خروج الموضوع المتعدد لعلم واحد كموضوع الهندسة وعلم الاصول فان موضوع الاول هو الخط والسطح والجسم الطبيعى لا المقدار المشترك بينهما وموضوع الثانى هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس لا الدليل الشرعى المشترك بينهما كما حققه المص فى التلويح قادحا فيما ذكره صاحب التوضيح من ان موضوع العلم الواحد لايكون الا واحدا وذلك الاستلزام لان كل بحث فى علم الهندسة مثلا لايرجع الى اعراض الخط الذاتية بل بعضه ترجع اليها والبعض الاخر يرجع الى اعراض السطح وهكذا مع ان العرض الذاتى لموضوع العلم باق فى التعريف ح وكذا يستلزم خروجه مع ذلك ان اراد به رجوع مجموع ابحاث العلم من حيث المجموع وان اراد رجوع البحث فى العلم فيصدق التعريف على نوع الموضوع وعلى عرضه الذاتى وعلى نوعه ضرورة ان بعض ابحاث العلم يرجع الى اعراضها الذاتية الا ان يختار الثالث ويدفع المحذور باعتبار قيد الحيثية بعد التحرير بالرجوع كما يشير اليه المحشى قوله يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض اى الواقعة صفة لنفسها لا لمتعلقها المضافة الى ضمير ما الموصولة اضافة حقيقية موجبة لكون جميعها اعراضا ذاتية لذلك الشئ لا اضافة مجازية بمعنى سواء كانت اعراضا ذاتية لنفس ذلك الشئ اولعرضه الذاتى اولنوع احدهما فانها خلاف الظ والكلام ههنا مبنى على الظ المتبادر وانت خبير بانه لوقال يخرج بها نوع موضوع العلم الذى لم يثبت له فى العلم اعراضه الذاتية لكان احصر واشمل واسلم اما الاول فظ مع اغنائه عن الدليل الاتى واما الثانى فلشموله للنوع الذى اثبت له ماليس بعرض ذاتى له ولالموضوع العلم كقول النحاة كل فاعل مرفوع واما الثالث فلان مجرد ان يثبت له ماهو عرض ذاتى لموضوع العلم لايكفى فى خروجه بالقيد المذكور لجواز ان يثبت له فى محل آخر من العلم عرضه الذاتى ولايمكن

ان يقال انه يخرج به الحيثية دون حيثية اخرى لانه انما يمكن بعد اعتبار الحيثية
فى التعريف ولم يعتبر بعد والا لم يصح بقاء الامور الاتية بعد ولا مخلص
الا بان يقال على هذا يندرج ذلك النوع فى النوع الاتى الباقى وكذا الكلام
فى خروج نوع العرض الذاتى الذى ذكره قوله لكن بقى نوع
موضوع العلم آه فيه بحث اذ الكلام ههنا مبنى على الظ بقرينة
اندفاع هذا السؤال باعتبار قيد الحيثية وظاهر جميع الاعراض ينافى
بقاء الامور الثلثة التى اثبت لكل منهما فى العلم عرضه الذاتى الواحد
وان لم ينافى بقاء تلك الامور اذ اثبت لكل منها اعراضه الذاتية
واما بطلان الجمعية بالاضافة كما يجئ منه فخلاف الظ فالوجه ان يقال
التى اثبت لكل منها اعراضه الذاتية وبعد فيه نظر اذ الظ من التعريف
هو المعنى الحصرى اى مالا يبحث فى العلم الا عن الاعراض الذاتية فظ
التعريف غير صادق على شئ من النوعين وان صدق على العرض الذاتى
لموضوع العلم وذلك لانه لما كان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية
للشئ اعم من حملها عليه او على غيره كما يدل عليه التفصيل الذى سينقله
الش عن الشيخ فما من نوع من انواع موضوع كل علم او من انواع عرضه
الذاتى الا ويبحث فى ذلك العلم عن عرضه الغريب اللاحق بواسطة
اعم او اخص وان لم يكن ذلك البحث بحمله عليه بل على غيره الا يرى
ان الحيوان الذى هو نوع موضوع الحكمة الطبيعية كما يبحث فيها
عن قوته اللامسة العارضة لذاته او لمساويه كذلك يبحث فيها عن عرضه
الغريب كالحيز الطبيعى فى قولهم كل جسم طبيعى فله حيز طبيعى
وان لم يكن بالحمل عليه بل على الجسم فعلى المعنى الحصرى الظ لم يبق
شئ من النوعين فى التعريف وعليه مبنى كلام الش المحقق والا لما احتاج
فى توجيه تعريف المتأخرين الى اعتبار المسامحة او الفرق بين المحمولين
لجواز ان يبحث فى كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه وان يبحث فيه
عن اعراضه الغريبة ايضا كما لم يحتج الى اعتبار احدهما فى التعريف





الذى نقله عن الشيخ فيما بعد وانما احتاج اليه فى توجيه تعريف المتأخرين
بناء على ذلك المعنى الحصرى المتبادر كما ينادى عليه سياق كلامه فالصواب
ان يقتصر ههنا على بقاء العرض الذاتى انما لم يلتفت المحشى الى ذلك
المعنى الحصرى لانه فاسد مستلزم لخروج الموضوع لتعدد لعلم واحد لانا
نقول ليس الحصرى ههنا بمعنى مالا يبحث فى العلم الا عن اعراضه
الذاتية ليستلزم خروج ذلك بل بمعنى مالا يبحث فى العلم الا عن اعراضه
الذاتية لا عن اعراضه الغريبة وان بحث فيه عن الاعراض الذاتية لشئ
آخر ولا مخلص ههنا الا بان هذا الكلام من المحشى مبنى على عدم اعتبار
ذلك المعنى الحصرى فى التعريف ليكون تعريضا للش سيجئ ما يدل
عليه بان ما استشكله مدفوع بادنى تأمل لان اعتبار ذلك المعنى الحصر
غير واجب وما يرد على تعريفهم بعد ذلك من صدقه على هذه الامور
الثلثة مدفوع بما يتبادر من التعريف من اعتبار قيد الحيثية بل لابد
من اعتبارها فيه ولو بعد اعتبار المعنى الحصرى واعتبار المسامحة بتأويل
البحث عن الاعراض الذاتية برجوع البحث اليها اذ لا يخرج العرض
الذاتى لموضوع العلم عن التعريف بوجه مالم يعتبر قيد الحيثية
اذ قد يصدق عليه انه مالا يرجع البحث فى العلم الى اعراضه الغريبة بل
الى اعراضه الذاتية فقط كما يصدق ذلك على الموضوع فمن توهم ان تأويل
البحث بالرجوع يغنى عن اعتبار قيد الحيثية اذ بمجرد التأويل يخرج
الامور الثلثة فقد ركب متن عميا وتلخيص الكلام فى هذا المقام انه حمل
التعريف على المعنى الحصرى فان لم يؤول البحث بالرجوع بل ابقى على
ظاهره فكما يخرج عن التعريف موضوع العلم يخرج الامور الثلثة
وان اول يخرج النوعان فقط ويبقى موضوع العلم وعرضه الذاتى ويحتاج
فى اخراج الثانى الى قيد الحيثية وان لم يحمل على المعنى الحصرى فلا يخرج
شئ من الامور الاربعة سواء بقى البحث على ظاهره او اول بالرجوع
ويحتاج فى اخراج الامور الثلثة الى اعتبار قيد الحيثية كما قال المحشى

ولهذا وصف الامور الثلثة الباقية بان يثبت لها اعراضها الذاتية للاشارة الى ان التعريف اذلم يحمل على المعنى الحصرى لم يحتج الى تأويل البحث بالرجوع لجواز ان يبحث فى كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه وان يبحث فيه عن اعراضه الغريبة ايضا ويدل على ماذكرنا ان الش المحقق قال فى الحاشية الجديدة على شرح المطالع لبس معنى قولهم هذا انه معنى مايبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية فى الجملة اوما يبحث عنها فقط والالصدق التعريف على انواع موضوع العلم على الاول ولم يصدق على شئ من موضوعات العلوم على الثانى اذلاريب فى انه يبحث فى كل علم عن الاحوال المختصة بانواع موضوعه بل مرادهم مايبحث فيه عن الاعراض الذاتية لنفسه اولانواعه اولاعراضه الذاتية اولانواعها انتهى ملخصا ولايخفى ان الش المحقق اختار الثانى ودفع محذوره بالمسامحة والمحشى اختار الاول ودفع محذوره باعتبار قيد الحيثية مشيرا الى قصور الش فى بيان محذور الاول فانه كما يستلزم صدقه على انواع موضوع العلم كذلك يستلزم صدقه على عرضه الذاتى فاعلم هذا المقام على هذا المرام اذقد ذل فيه اقدام بعد اقدام قوله على التحقيق متعلق ببقاء الامور الثلثة وذلك التحقيق هو مايذكره الش بقوله اذلاريب آه من كون بعض محمولات مسائل كل علم عرضاذاتيا لنوعه اولنوع عرضه الذاتى ككون البعض الاخر عرضا ذاتيا لنفسه ولعرضه الذاتى واما المراد من ظ كلام المتأخرين فيما بعدان يكون جميع محمولات مسائل كل علم اعراضاذاتية لموضوعه حيث لم يؤخذوا فى تعريفهم هذا الاالاعراض الذاتية ولم يأخذوا الاحوال المنسوبة اليه كالشيخ فظاهر تخصيصهم الذكر بالاعراض الذاتية انهم ارادوا المعنى الحصرى بناء على زعمهم ان جميع المحمولات عوارض ذاتية لموضوع العلم زعما ناشيا من ظاهر كلام الشيخ فى تعميم العرض الذاتى من الشامل على سبيل التقابل وان كان ذلك الزعم باطلا عند التحقيق الذى يذكره الش قوله كل حيوان



له قوة آه هذه امثلة مرتبة على وفق ترتيب الممثلات فقوله كل حيوان آه مثال لنوع الموضوع وقد اثبت لذلك النوع فى هذه المسئلة عرضه الذاتى وقوله كل متحرك فله جهة اى متوجه فى حركة الى ماشاء من جهة المشرق اوالمغرب وامثالهما مثال للعرض الذاتى الذى اثبت له عرضه الذاتى اذالمتحرك اعم من المتحرك بحركة مستديرة كما فى الفلكيات ومن المتحرك بحركة مستقيمة كما فى العنصريات فيكون من الاعراض الذاتية لمطلق الجسم الطبيعى الذى هوموضوع الحكمة الطبيعية كالمتوجه الى جهة ومنه يعلم ان المتحرك بحركتين مستقيمتين والساكن بينهما نوعان من العرض الذاتى للجسم لانهما انما يعرضان حقيقة الجسم العنصرى لاللفلكيات لانها لبست بقابلة للحركة المستقيمة فلاتكون متحركة بالحركة المستقيمة ولاساكنة بمعنى عدم الحركة المستقيمة عن الموضوع القابل لان السكون المقابل للحركة المعينة عدم تلك الحركة عن الموضوع القابل لها قوله مع انها لبست من قبيل موضوع الفن لان الغرض من جعل المفهوم موضوعا لعلم ان يميز ذلك العلم عن المعلوم الاخر بموضوعه كما صرحوا به ويكفيه المفهوم الاعم الواحد فلامعنى لجعل المفهومات المتعددة المتصادقة متعددة لعلم واحد وان صح جعل المفهومات المتباينة كذلك كما فى موضوع الهندسة والاصول كما عرفت ومن هذا علمت ان الاولى ان يتعرض فى النقض بفصل الموضوع القريب بناء على ان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض ذاتية لفصل القريب ايضا ثم يدفع بقيد الحيثية ايضا قوله ويبقى الثانى فقط على ظاهرها آه اى ويبقى العرض الذاتى لموضوع العلم فقط اى لاالنوعان على ظ كلام المتأخرين ولقائل ان يقول فيه تحكم بين لان ظ تعريف المتأخرين امايكون على المعنى الحصرى اى مالايبحث فيه الاعن اعراضه الذاتية لاعن اعراضه الغريبة اولايكون عليه بل على معنى مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية فى الجملة فعلى الاول فالتحقيق ظاهر كلام المتأخرين متساوون فى ان التعريف لايبقى فيه

الا الثانى وعلى الثانى فهما متساويان فى بقاء الامور الثلثة والجواب ان مراده ان ظ تخصيصهم الذكر بالاعراض الذاتية فى تعريفهم هذا يقتضى حمله على المعنى الحصرى، ولا يقتضيه التحقيق الاتى يأباه كما اشرنا اليه من قبل وذلك موافق لما نقل عنه فى الحاشية حيث قال يعنى الظ من تعريف المتأخرين موضوع العلم ان لا يكون محمولات المسائل فى العلم الا الاعراض الذاتية لموضوعه لكنهم صرحوا بان موضوع المسئلة يجوز ان يكون نفس موضوع العلم او عرضه الذاتى او نوع احدهما فاذا ثبت لعرضه الذاتى عرضه الذاتى يصدق التعريف ضرورة ان العرض الذاتى لموضوع العلم عرض ذاتى لعرضه الذاتى قوله وجوابه ان قيد الحيثية معتبر فى هذا التعريف لا محالة ولو بعد اعتبار المسامحة وتأويل البحث عن اعراض الذاتية بما يرجع الى البحث عنها لان الاعراض اذا رجعه الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم راجعة لا محالة الى الاعراض الذاتية لعرضه الذاتى ايضا فلو لم يعتبر قيد الحيثية بعد هذه المسامحة لم يخرج العرض الذاتى لموضوع العلم ايضا بخلاف ما اذا اعتبرت اذ ليس البحث عنها من حيث انها راجعة الى اعراض ذاتية لعرضه الذاتى بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لنفس الموضوع واذا وجب اعتبار الحيثية فيه على كل حال فلا حاجة الى اعتبار المسامحة كما فعله الش بل الحق ان لا يحمل تعريفهم على المعنى الحصرى ويرفع النقض ببقاء الامور الثلثة على التحقيق بقيد الحيثية التى لا غناء عنها بوجه مع ان اعتبارها فيه مما لا يعد تكلفا لانها معتبرة فى تعريفات الامور التى تختلف باختلاف الاضافات وان لم تذكر كما ذكره المص فى المطول والموضوع الذى يكون موضوعا بالنسبة الى علم دون علم آخر من تلك الامور هذا هو مراد المحشى وان غفل عنه الناظرون قوله لان اثبات الاعرض الذاتية على ان يكون تلك الحيثية لتعليل البحث ليكون المعنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية لاجل كونها اعراضا ذاتية له وليس البحث عن الاعراض الذاتية لتلك الامور لاجل





كونها اعراضا ذاتية لها بل لاجل كونها اعراضا راجعة الى الاعراض الذاتية للموضوع كما هو مقتضى تعيين الموضوع بين المفهومات ولك ان تجعل علة للجواب قوله على التحقيق اى قولنا بل من حيث انها راجعة آه فى هذا الجواب مبنى على التحقيق الذى هو كون بعض محمولات المسائل عرضا غريبا لموضوع العلم قوله ويعلم منه الجواب على الظ اى على ظ كلام المتأخرين من كون جميع المحمولات اعراضا ذاتية لموضوعه بان يقال اثبات الاعراض الذاتية لعرضه الذاتى وان كان بحثا عن اعراضه الذاتية لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراضا ذاتية لذلك العرض الذاتى بل من حيث انها اعراض ذاتية للموضوع ولولا تعريف المتأخرين الغير المجوزين للتعريف بالاعم لامكن الجواب للاخر بان الغرض تمييز موضوع كل علم من موضوعات العلوم الاخر وهو حاصل بهذا القدر لا تمييزه عن جميع الاغيار فلا ضير فى صدقه على تلك الامور كما قيل على ان بعض الانواع قد يكون موضوعا لعلم ادنى كما سيشير قوله ولا يختلجن فى وهمك آه ايراد على التعريف بعدم الجامعية ومنشاؤه جمع الاعراض الذاتية سواء حمل التعريف على ظاهره او اول بما اول به الش فى التفسير ولو قال الش فى التفسير اى يرجع البحث فيه الى العرض الذاتى ليكون اشارة الى ان جمع الاعراض الذاتية فى التعريف ليس لكثرة الاعراض الذاتية المرجوع اليها بل لكثرة الاعراض الغريبة الراجعة اطلق عليها الاعراض الذاتية مجازا بطريق الاول لم يتجه هذا على الش بعد التأويل المذكور لكنه لما ارجع ضمير المؤنث الى الاعراض الذاتية فى تفسيره توجه عليه بالطريق الاولى اذ الظ ان يرجع الاعراض المبحوث عنها فى اكثر العلوم الى عرض ذاتى واحد للموضوع كما قالوا فى محمولات مسائل المنطق انها راجعة الى الايصال قوله اذ الظ آه متعلق بنفى الاختلاج لا بالاختلاج المنفى فانه جواب عنه بان التعريف لموضوعات العلوم المدونة وماذكرته من مادة النقض غير واقع اذ الظ انه يبحث فى كل علم عن الاعراض الذاتية

لموضوعه كما يدل عليه كلامهم فى بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات حيث قالوا افرزوا الاحوال المتعلقة بشئ واحد مطلقا اومن جهة واحدة او باشياء متعددة متناسبة تناسبا يعتد به امافى ذاتى اوعرضى ودونوها علما على عدة وسموا ذلك الشئ وتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم انتهى والظ ان تلك الاحوال عبارة عن الاعراض الذاتية ولعله مبنى على القدح فيما قالوا من رجوع محمولات مسائل المنطق الى عرض ذاتى واحد هو الايصال لاسيما بعد جواز ان يكون العرض الذاتى للشئ اخص منه بالشرط الاتى قوله على انه آه اى ولوسلم مادة النقض متحققة فى الواقع وان لم نعلمها اوممكنة التحقق بناء على امكان تدوين علم كذلك وتعريف الموضوع يجب ان يصدق على موضوعه بعد تدوينه وانما لايصدق التعريف عليه لولم يبطل جمعية الاعراض بالاضافة الجنسية كلام الجنس فى قولهم والله لا اتزوج النساء وهو غير مختص بالكلام المنفى بل واقع فى الكلام المثبت ايضا كما ذكره المص فى شرح التلخيص وانت خبير بان هذا الجواب ضعيف جدا اذ ليس معنى بطلان الجمعية ارتفاع التعدد بالكلية بحيث يصح قولك جائنى الرجال اذا جائك واحد فقط بل معناه بطلان الهيئة الاجتماعية فى تعلق الحكم به حتى يصح ذلك القول اذا جاؤا احاد اواثناء ولايتوقف صحته على مجيئهم ثلث اورباع وهذا القدر كاف فى وقوع الحنث بتزوج امرأة اوامرأتين فى قولهم المذكور كما ذكره بعض الافاضل الاعلام فبعد تسليم تحقق مادة الابدان يصار الى احد التأويلين اللذين ذكرهما الش كما لايخفى على اولى الالباب قوله وكان قوله وهى آه يعنى ان افراد الخارج المحمول بعد تأنيث الضمير الراجع الى الاعراض الذاتية للاشارة الى بطلان الجمعية بالاضافة الجنسية والا فالظ بعد ذلك ان يجمع الخبر ليطابق بالمبتداء وتلخيص كلامه ان التعريف انما يكون للماهية وبالماهية لاللافراد وبالافراد فالواجب للش ان يقول وهو الخارج المحمول بافراد كل من المبتداء والخبر على ان يعود الضمير الى العرض الذاتى فى ضمن





الاعراض الذاتية لكنه عدل عنه الى ذلك لمجرد الاشارة المذكورة لان افرادهما مع جمعهما معا خال عن تلك الاشارة ولايلزم ان يكون التعريف للافراد لان المعنى على الجنسية فاقيل ههنا الظ ماقاله لش اذ التعريف للماهية لاللافراد وبالافراد فقد غفل قوله على مافى كثير من النسخ واما فى باق النسخ فبافراد الضمير الخارج فح لااشارة ثم الظ ان مراده من الكثرة هو الذاتية المقابلة للندرة لاالاضافية اذلاوجه ح للعدول عن اكثر النسخ وهو ظ قال الشارح وذلك البحث اى البحث الراجع واقع باحد الوجوه لاالبحث الذى رجع اليه الابحاث وهو ظ يعنى ان ذلك البحث الراجع واقع فى العلوم باحد هذه الطريق لان المسائل حمليات موجبات كليات فلا يكون محمول شئ منها الامساويا لموضوعها اواعم منه مطلقا لااخص منه اومن وجه ولامتباينا فاذا كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اوفصله اوعرضه الذاتى فلايكون محمولها الاعراض ذاتى لموضوع العلم واذا كان موضوعها نوع موضوع العلم اونوع عرضه الذاتى اوفصلهما فيجوز ان يكون محمولها عرضا ذاتيا لذلك النوع اوالفصل وان يكون اعم منه سواء بلغ العموم الى جميع افراد الموضوع غير متجاوز اياها فيكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم اولم يبلغ فلايكون عرضا ذاتيا لذلك النوع اوالفصل ولالموضوع العلم وقوله بشرط ان لايتجاوز مبنى على ما هو التحقيق من ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم عرض غريب ولذا اختار تعريف القدماء والمراد من النوع ههنا النوع الاضافى كما ان المراد من الانواع فى قوله اذلاريب فى انه يبحث آه هى الانواع الاضافية بشهادة ان البحث فى العلوم قد يكون من احوال الانواع العالية والمتوسطة كما يكون من احوال الانواع السافلة الحقيقية ولعله ادرج الاصناف فى الانواع والفصول اوفى عوارضها الذاتية تسامحا اذقد يكون البحث فى العلوم عن احوال الاصناف والفصول كما اشرنا فلاينحصر ذلك البحث

فى هـذه الطرق كما يدل عليه ادوات الترديد فى كلامه الا ان يخرج تلك
الادوات عن معنى الحصر الى منع الجمع لان هذا القدر كاف فى مراد الش
ههنا من احتياج تعريفهم الى احد التأويلين لا يقال يجوز ان يحمل النوع
فى كلامه على النوع اللغوى هو مطلق الاخص فيندرج فيه الاصناف
ايضا وفصول الانواع لانا نقول نوع العرض الذاتى نوع لنفس الموضوع
بهذا المعنى وايضا سينقل من الشيخ وغيره ان المستقيم والمنحنى والزوج
والفرد نوعا مختلفا ومن البين ان المحتاج الى بيانه بتحقيق الشيخ وغيره
هو كونهما نوعين منطقيين دفعا الاحتمال كونهما صنفين لا كونهما نوعين
لغويين لانه ظ لكل عاقل ولك ان تحمل النوع ههنا على اللغوى
وهنالك على المنطق فتأمل قوله وعرفوا العرض الذاتى بالخارجى
خرج به الذاتيات وبالمحمول خرج الصفات المعنوية الغير المحمولة
كالضحك والكتابة بالنسبة الى الانسان وان لم يخرج الضاحك والكاتب
وكل من قوله لذاته والجزئه والخارج يساويه احتراز عن اخويه وبالتقييد
باحد الامور الثلثة خرج اللاحق بواسطة الخارج الاعم والخارج
الاخص فانهما عرضان غريبان وفاقا كما ان اللاحق لذاته او بواسطة
الامر المساوى جزأ كان ذلك المساوى اوخارجا عرضان ذاتيان وفاقا
وانما الخلاف بين الفريقين فى اللاحق بواسطة الجزء الاعم سواء كان
ذلك الجزء الاعم جنسا قريبا او بعيدا او فصلا بعيدا ثم ان قولهم
لذاته ليس بمعنى نفى الواسطة مطلقا اذ من العرض الاولى اللاحق لذاته
ما يلحقه بواسطة فى الاثبات اعنى الدليل كما اذا كان اللحوق نظريا
وما يلحقه بواسطة فى الثبوت كالسطح اللاحق للجسم بواسطة انتهائه
وكاللون اللاحق للسطوح بواسطة المبدأ الفياض على ما صرحوا
بل هو بمعنى نفى الواسطة فى العروض فمرادهم بقوله لجزئه اوالخارج
يساويه ان يكون الجزء اوالخارج واسطة فى العروض واللحوق بان
يعرض ذلك العارض له اولا بواسطة لذلك الشئ ثانيا ولذلك قال





الشريف المحقق فى حاشية المطالع ان الغرض الاولى اللاحق للشئ لذاته
ما ثبت لذلك الشئ ولم يثبت لآخر ولا يثبت الآخر الا بثبت له ومعناه انه
عارض لذلك الشئ حقيقة وليس عارضا لغيره كذلك بل لو عرض
بغيره كان ذلك بتوسط عروضه للشئ اولا لا على معنى ان هنالك عروضين
كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار فان هنالك حرارتين احديهما قائمة
بالنار والاخرى بالماء حقيقة بل على معنى ان هنالك عروض واحد
منسوب الى الشئ اولا وبالذات والى الغير ثانيا وبالعرض كالمشى للحيوان
فانه عارض لهما عروضا الا انه للحيوان لذاته وللانسان بتوسطه انتهى
ملخصا اقول يعنى ان لفرد واحد عروضا واحدا الا انه عارض له حقيقة
من حيث كونه فردا للحيوان بواسطة عارض له من حيث كونه فردا
للانسان فلا يلزم عروض المشى للحيوان الكلى الذى لا وجود له فى الخارج
وقس عليه فقد ظهر من هذا البيان ان اللام فى قولهم لذاته واخريه
ليست داخلة على العلة الموجبة للحوق بل هى للعلية فى الجملة ولو كانت
علة ناقصة فلا اشكال فى جواز ان يكون العرض الذاتى بهذا المعنى
او بالمعنى المختار عند القدماء والش اخص مطلقا من المعروض كالمتحرك
والساكن كما سيجئ قوله وما هو الا خلط بين المذهبين وخبط
لا يليق بشان الش المحقق فوجب ان يحمل ذلك القول على سهو القلم الا
ان يؤول بما يأبى هذا مراده فليس نسبة الخلط والخبط الى الش حقيقة كما
وهم ولو سلم فليس بالسوء من ابطال كلامه كما هو العادة فى الاعتراضات
قوله ولا يتوجه تعريف موضوع العلم بما يرجع اليها لان هذا التوجيه
لم يذكره المتأخرون غير الش والا لم يصح التوجيه الثانى باثبات الفرق
بين المحمولين قوله وفيه بعد اما لفظا فظ واما معنى فلانه لا وجه
لتأخيره عن تعريف العرض الذاتى مع ايهامه خلاف الواقع وما يقال بل
متعلق بتعريف العرض الذاتى بناء على ان المراد من المتأخرين محققوهم
كشارح المطالع ويؤيده ما ذكره العلامة فى الحاشية الجديدة لشرح المطالع

حيث قال واكثر المتأخرين اعتقدوا ان اللاحق الجزء لاعم داخل فى العرض الذاتى والمحققون ذهبوا الى ان اشترطوا فيه المساوات وجعلوه خارجا عنه داخلا فى الاعراض الغريبة فابعد من توجيه المحشى اذ لاداعى للعدول عن عنوان المحققين كما فى تلك الحاشية ونحن نقول والاقرب منهما ان يكون متعلقا بالمساوى للاشارة الى ماذكره الشريف المحقق فى حاشية المطالع من ان المراد بالمساوات اعم من المساوات بحسب الصدق ومن المساوات بحسب التحقق لئلا يخرج عن تعريف العرض الذاتى مثل الابيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المباين له فى الحمل لانه مساو بحسب التحقق فان قلت الواسطة فى عروض الابيض للجسم هو المسطح وذكر السطح تسامح فى التمثيل كذكر الضحك مقام الضاحك وهكذا قلت ان اريد بالمسطح ماصدق عليه فهو الجسم بعينه وان اريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل المسطح الموجود فى الخارج فهو الابيض حقيقة بخلاف الضاحك العارض للانسان بواسطة المتعجب اذ لما لم يكن عروض الضاحك لنفس التعجب المتباين للانسان لم يكن واسطة فى العروض بل واسطة فى الثبوت ولما كان له مدخل فى عروض الضاحك للانسان علمنا انه ليس بعارض للانسان لذاته بل بواسطة كونه فردا للمتعجب وقس عليه البواقى هذا تلخيص ماذكره الشريف وفيه فائدة جليلة فكيف يمكن اخلاء هذا الشرح الجليل عن تلك الفائدة قوله لكن ربما يؤيد آه لم يقل ويدل آه اذ لا بأس فى ابهام القول المحتاج الى التأويل اولا ثم بيان انه للمتأخرين لكن الاظهر ماذكره المحشى كما لايخفى قوله واختار فيه مذهب المتقدمين جواب سؤال مقدر بان يقال لو كان متعلقا بتعريف موضوع العلم لاختيار فى العرض الذاتى مذهب المتأخرين اذ لا معنى التعريف العرض الذاتى المأخوذ فى تعريفهم على خلاف مذهبهم فاجاب بان الش نصب نفسه لبيان الحق وهو التعريف المختار عند القدماء قوله وقد استدلوا





على ذلك اى على ان اللاحق للجزء الاعم جنسا او فصلا بعيدا ليس من الاعراض الذاتية قوله المبحوث عنه فى العلوم اى الذى من شانه ان يبحث عنه فى العلوم لا المبحوث بالفعل لتزائد مسائل العلوم بتلاحق الافكار وقوله استحسانا مصدر لفعل محذوف استحسن استحسانا والجملة استينافية مسوقة لتعليل الحكم المذكور وتلخيصه لان البحث عن الاثار المطلوبة لموضوعاتها حسن وغيره قبيح لاينبغى ان يصدر عن العلماء المدونين للفنون قوله وهى الاثار التى تطلبها اى تقتضيها الاستعدادات التامة المختصة بتلك الموضوعات بحيث لاتوجد فى غيرها سواء كان حصول تلك الاستعدادات التامة لها مقتضى ذواتها بشرط الوجود الخارجى كما فى استعداد النار الحرارة او بشرط الوجود الذهنى كما فى استعداد الماهيات الكلية او بشرط الوجود المطلق كما فى استعداد الاربعة للزوجية اولم يكن مقتضى ذواتها بل بشرط امر خارجى مفارق كما فى استعداد الانسان المضحك بالفعل بواسطة التعجب بالفعل فان الضاحك بالفعل من عواض ذاتية للانسان كالضاحك بالقوة او يقتضيه الماهية الانسانية بواسطة تمام الاستعداد بعروض التعجب لها وذلك الاستعداد التام مختص بنوع الانسان بخلاف استعداده للمشى بالقوة او بالفعل والتحيز ولايتوهمن انه لو كان كل عرض ذاتى بواسطة الاستعداد لم يكن هناك عرض ذاتى لاحق للشئ لذاته وايضا نفس الاستعداد للتعجب والضحك عرض ذاتى للانسان اذ يحمل عليه انه مستعد لهما فلو كان لحوق كل عرض ذاتى مشروطا باستعداد آخر يلزم سلسلة الاستعدادات وهو مح لانا نقول اما دفع الاول فقد سبق الاشارة اليه من ان ليس مرادهم من قولهم لذاته ان يكون ذلك اللاحق مقتضى الذات من غير واسطة اصلا بل مرادهم ان لا يكون فى لحوقه واسطة فى العروض وان كان هناك واسطة فى الثبوت والاستعداد لذلك اللاحق واسطة فى الثبوت لا فى العروض لاستحالة اتصاف نفس ذلك الاستعداد بذلك اللاحق

حقيقة واما دفع الثانى فبان استعداد الماهية بعوارضها الذاتية اللازمة منتهية الى استعداد هو عين ذلك الماهية بشرط احد الوجودين اوالوجود المطلق لازائد عليها فينقطع التسلسل واعوارضها الذاتية المفارقة مسبوق باستعداد آخر مثله مادام ذلك الشئ المعروض موجودا وغايته لزوم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة ومثل هذا التسلسل غير مح عند الحكماء ولذا جوزوا تعاقب الصور الغير المتناهية على المادة القديمة فى زعمهم على ان الشئ الذى يتعاقب عليه الاستعدادات حادث فلا يلزم توارد الاستعدادات عليه مدة موجودة لاقبله فينقطع التسلسل ايضا فليتأمل فقد ظهر مما ذكرنا ان نسبة الطلب الى الاستعدادات مجازية من قبيل النسبة الى السبب وتلك الاثار فى الحقيقة تطلبها تلك الموضوعات بواسطة الاستعدادات كما هو منطوق قوله الاثار المطلوبة لموضوعاتها قوله ولاشك ان مطلوب الاستعدادات آه تقرير اصل الاستدلال ان كل ما يبحث عنه فى العلوم هو الاثر المط لموضوع ذلك العلم وكل اثر كذا فهو مختص بذلك الموضوع اما دليل الكبرى فمذكور بتمامه واما دليل الصغرى فقد اشار اليه بقوله استحسانا بان يقال كل ما يبحث عنه فى العلوم هو ما يحسن البحث عنه ضرورة انهم يبحثون عما يقع البحث عنه وكل ما يحسن البحث عنه هو الاثر للط لموضوعه ثم نضم الى نتيجة الدليل الاول كبرى هى قوله واللاحق للشئ بواسطة الجزء آه لينتج من الشكل الثانى ماينعكس الى لمط اعنى لاشئ من اللاحق الجزء الاعم بما يبحث عنه فى العلوم وهو ما فرعه بقوله فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية آه واما عبارة الحسن فى هذا التفريع فلاشتمال الدليل على الاستحسان قوله وفيه نظر اما اولا فلانا لانم ان الحسن آه هذا مبنى على حمل قولهم استحسانا على معنى زيادة استحسان لان قبح خلافه ظ لمنع بخلاف كونه غير احسن فلابد ان يؤول كلامهم بقدر الامكان واما مبنى على حمل الاحسن بمعنى الحسن كما فى قولهم زيد اعلم من الجدار وافقه من الحمار ولك ان تحمل





على ظاهره لكن بمعنى ان كونه احسن مم فضلا عن كونه حسنا قوله بل الاحسن آه ان اريد انه احسن مما اختاره المتقدمون فهو ظ الفساد اذ بعد ما يبحث فى العلم عن اللاحق للجزء الاعم فالاولى ان يجعل ذلك الجزء موضوعا للعلم لا ما هو اخص منه وان اريد انه احسن من ان يكون المبحوث عنه غير الاحوال المستندة استنادا تاما او مخلوطا كما يدل عليه قوله ويكفى هذا فى الاحسنية آه فلا يجدى نفعا فانه وان كان احسن من ذلك الا ان ما اختاره المتقدمون احسن مما ذكره ولما عرفت الا ان يكون منعه مبنيا على حمل الاحسن بمعنى الحسن فانه ليس بقبيح ايضا قوله لها رجحان باختصاصها آه اى بوجودها فى تلك الموضوعات لا فى غيرها كما هو معنى الاختصاص ولا يخفى ان الاختصاص بهذا المعنى موجود فى الواسطة الاخص من الموضوع فيلزم ان يكون الضاحك العارض للحيوان بواسطة الانسان عن عوارضه الذاتية وسيصرح بخلافه فالصواب ان يقول بمساواتها لها ولذا قال المحقق الشريف فى حاشية المطالع لاشك ان الحق فى كل علم من العلوم المدونة بيان احوال موضوعه اعنى احواله التى توجد فيه ولا توجد فى غيره ولا يكون وجودها فيه بواسطة نوع مندرج فيه انتهى وما قيل فى دفعه المراد بالاختصاص زيادة الاختصاص واختصاص المساوى بالمساوى ازيد من اختصاص الخاص بالعام ففيه نظر لان الاختصاص بالمعنى السابق كلى متواطئ لا يقبل الزيادة والنقصان لا كلى مشكك يقبلهما وان اراد حمل الاختصاص على معنى التعلق الذى هو كلى مشكك فمع انه خلاف الظ المفهوم من كلام الشريف يستلزم خروج العوارض الذاتية المفارقة العارضة بواسطة الخارج لان تعلق الخارج المساوى اللازم ازيد من تعلق المساوى المفارق كما لا يخفى ولا مخلص الا بانه اعرض عنه لان حاله سيتضح واشار الى انه من الاعراض الذاتية لما سيجئ فى شرح كلام الشيخ قوله او بدخولها فى ماهياتها سواء كانت تلك الواسطة جنسا او فصلا قريبا او بعيدا ولذا كان اشمل مما ذكره القدماء وانت خبير بان تعريف

العرض الذاتى بهذا التعريف بما ليس اجلى من المعرف فان تمييز العرض الذاتى الاعم من الموضوع عن العرض الغريب الاعم اللاحق بواسطة الخارج الاعم مشكل للاشكال الثابت فى تمييز الذاتيات عن العرضيات بخلاف تعريفه بما ذكره القدماء لان كل مساو للموضوع ولو من حيث الاستعداد الذاتى عرض ذاتى لانه اما لاحق لذاته اولفصله القريب او للخارج المساوى وكل ما ليس كذلك فهو عرض غريب على مقتضى تعريفهم ولا اشكال فى تمييز احدهما عن الاخر كما لا يخفى قوله واما ثانيا فلا نا لا نم آه منع لكبرى الدليل الاول راجع الى صغرى دليلها المذكور بان يقال لا نم ان كل اثر مطلوب للموضوع هو ما يطلبه استعداده المختص به المساوى له كيف وقد جعلوا العارض الاخص من الشئ بالشرط الذى ذكروه من الاثار المطلوبة له مع انه ليس مما يطلبه استعداده المختص المساوى بل مما يطلبه استعداد الامر الاخص فى الحقيقة الا يرى ان السكون انما يعرض للجسم بواسطة الجسم العنصرى حيث لا ساكن فى الفلكيات او نقول ذلك المنع راجع الى كبرى دليل الكبرى بان يقال غاية كون الاثر مطلوبا للشئ ان يكون لازما له مطلقا او بشرط شئ مفارق كما قد منا واللازم مطلقا يجوز اعم من الملزوم ولذا جاز اشتراك الامور المتباينة فى لازم واحد كالنار والشمس والحركة المستلزمة للحرارة فاذا جاز ان يكون العارض الاخص المشروط بالشرط الذى ذكروه من الاثار المطلوبة بشئ واحد فلم لا يجوز ان يكون الاعم منه كذلك وعلى التقديرين سقط عنه ما توهموا من انه تجويز المعلول بلا علة واستعداد نعم يمكن دفع هذا الوجه على التقدير الاول بان مرادهم من الاستعداد هو الاستعداد الذاتى الطالب عند تمامه بانضمام استعداد آخر وكل جسم له استعداد ذاتى لكل من الحركة والسكون وان تخلف احدهما عنه دائما او فى بعض الاحيان لفقدان شرطه او وجود مانع فليس عروض شئ منهما الجسم بواسطة استعداد اخص منه بل مساو كما سيشير اليه المحشى قوله واما ثالثا





فلانا لا نم آه هذا منع لكبرى الشكل الثانى القائلة بانه لا شئ من اللاحق للجزء الاعم المختص بموضوعه مستندا لجواز ان يكون ما يطلبه الاستعداد المختص بالجزء الاعم اخص منه مساويا للموضوع كما جاز ان يكون ما يطلبه الاستعداد المختص بالموضوع اخص منه كما فى المتحرك والساكن ويمكن دفعه بتحرير الاوسط من الشكل الثانى بان المراد من الاختصاص بالموضوع هو اختصاص بحسب الاستعداد الذاتى لا بحسب نفسه فلا يحسن البحث عن السكون فى علم كان موضوعه الجسم العنصرى بل فى الحكمة الطبيعية التى موضوعها مطلق الجسم الطبيعى لما عرفت من ان كل جسم طبيعى له استعداد ذاتى للسكون كالحركة قوله فليتأمل اشارة الى جواب الوجه الثانى والثالث كما قد منا لا الى ما توهموا من بطلانهما بزعم انهما تجويز المعلول بلا علة وتجويز العلة الموجبة بلا معلول فانه وهم فاسد مبنى على توهم ان اللام فى قولهم لذاته واخويه داخلة على العلة الموجبة وليس كذلك وكيف يمكن ذلك مع عدهم الحركة والسكون من الاعراض الذاتية للجسم ولو كان كما توهموا لكان كل جسم متحركا وساكنا معا دائما بل بالضرورة الذاتية وذلك قطعى البطلان قوله واما رابعا فلان اللازم آه هذا منع للتقريب بانا لو سلمنا جميع ذلك فغاية ما لزم من ذلك الدليل ان اللاحق للجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلوم وهذا اللازم اعم من المط الذى هو عدم كونه من الاعراض الذاتية مطلقا بشهادة ان التعريف لمطلق الماهية مع قطع النظر عن كونها مبحوثا عنها فى العلوم وعدم كونها كذلك وانما قلنا هو اعم لان نفى الاخص المقيد اعم من نفى المطلق فلا يتم التقريب فانما يتم لو كان كل عرض ذاتى مبحوثا عنه فى العلوم وهو مم لا يقال هذا مدفوع بما قدمتم من ان المبحوث ليس بمعنى المبحوث عنه بالفعل بل بمعنى ما يليق البحث عنه ويحسن كل عرض ذاتى كذلك لانا نقول ذلك مم بل كل عرض ذاتى ما يصح البحث عنه وان لم يحسن اللهم الا ان يقال انهم لم يصطلحوا على العرض الذاتى الا لاجل محمولات

المسائل فكل عرض ذاتى حقيقة مايحسن البحث عنه فى العلوم فلا اشكال
قوله فيخرج موضوعه آه جواب سؤال مقدر بابطال السند الذى
ذكره وحاصل السؤال لوكان العرض الذاتى فى اصطلاحهم شاملا لغير
المبحوث عنه فى العلوم لصدق تعريفهم لموضوع العلم على موضوع ذلك
العرض الذاتى مع ان موضوعه ليس موضوعا لعلم فلا يكون مانعا عن اغياره
واللازم بط وحاصل الدفع ان ذلك التعريف لايصدق على موضوع
ذلك العرض لانه خارج بقيد البحث فى العلوم المأخوذ فى التعريف قوله
يلزم خلط مسائل العلم الادنى آه وذلك لانا لوفرضنا علما موضوعه الحيوان
وقلنا كل حيوان متحيز لم يعلم انه من مسائل هذا العلم التى اثبت لموضوعه
عرضه الذاتى اللاحق له بواسطة جزئه الاعم اعنى الجسم او من مسائل
الحكمة الطبيعية التى اثبت فيها لنوع موضوعها عرضه الذاتى اللاحق له
لذاته اولمساويه فيلزم الاختلاط المذكور وهو بط لان امتياز بعض
العلوم عن بعض امر مستحسن مطلوب لهم فيضيع ذلك الغرض بخلاف
ما اذا لم يجعل ذلك اللاحق من الاعراض الذاتية اذ يعلم قطعا ان ذلك
القول من مسائل الحكمة الطبيعية التى هى علم اعلى لا من مسائل ذلك العلم
وكذا الكلام فى لزوم الخلط بين مسائل العلمين اللذين بين موضوعيهما
عموم من وجه لكن ذلك القدر كاف فى اثبات المط ههنا قوله
وفيه نظر لانه لو سلم آه نقل عنه فى الحاشية يعنى لانم اولا ان اللاحق
للشئ بواسطة الجزء الاعم منه انتهى يشير الى ما اسلفه فى البحث الثالث
من وجوه الابحاث الاربعة واقول لايخفى ان مطلوب المستدل
ههنا سالبة كلية قائلة بان لاشئ من اللاحق بواسطة الجزء الاعم
بعرض ذاتى وهى ثابتة بابطال نقيضها التى هى الموجبة الجزئية
بان يقال لوكان بعض افراد اللاحق المذكور منها عندهم يلزم الخلط
المذكور ضرورة ان بعضه اعم بالفعل وان لم يكن كل لاحق بواسطة
الجزء الاعم عم فان اراد منع الكلية فهو منع مقدمة غير ملتزمة عند المستدل





وان اراد منع الجزئية القائلة بان بعض ذلك اللاحق اعم فهو قطعى
البطلان الا ان يقال هذه الشرطية انما تتفرع على الكلية قوله
فتمايز العلوم آه اى فانما يلزم الخلط لولم يتمايز هذان العلمان بموضوعيهما
وذلك ممنوع كيف وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وبقدرها فان تمايزت
الموضوعات فالعلوم متمايزة بالذات كعلمى الهندسة والطب وان تمايزت
بالاعتبار فالعلوم متمايزة بالاعتبار كما قالوا فى تمايز علم الفقه وعلم الكلام
فى مسئلة جواز المسح على الخفين فان موضوع المسئلة فيها هو نوع فعل
المكلف الذى هو موضوع الفقه ونوع الموجود الذى هو موضوع علم
الكلام فى التحقيق لكنه من حيث يحل ويحرم من مسائل الفقه ومن حيث
يجب الاعتقاد به من مسائل علم الكلام لان موضوع الفقه ليس فعل
المكلف مطلقا بل من حيث يحل او يحرم وموضوع الكلام ليس هو الموجود
مطلقا بل من حيث يتعلق به العقائد الدينية فتمايز العلوم بالموضوعات
لا بالمحمولات فلا يلزم الاختلاط سواء جعل اللاحق المذكور
من الاعراض الذاتية يلزم الخلط على قوله اللاحق للشئ بواسطة
الجزء آه قوله ولو سلم فانما يلزم آه تلخيص ذلك انه لو سلم ان التمايز
بالموضوعات غير كاف بل لابد من تمايز المحمولات ايضا فجعل اللاحق
لموضوع العلم الادنى بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث
عنها فيه انما يستلزم اختلاط مسائل العلمين المذكورين لووجب البحث
فيه عن جميع الاعراض الذاتية اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم اووجب
كون كل جزء اعم موضوعا لعلم مدون آخر اعلى منه واما اذا لم يجب شئ
منهما فيجوز ان يكون المبحوث عنه فى العلم الادنى لاحقا لموضوعه بواسطة
الجزء الاعم الذى لم يكن موضوعا لعلم مدون اصلا وان يكون لاحقا لموضوع
العلم الاعلى لامر اخص فيكون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها
لموضوع لعلم الادنى لا لموضوع العلم الاعلى من غير لزوم الاختلاط الا ترى
انا اذا فرضنا الانسان موضوعا لعلم والجسم موضوعا لعلم آخر ولم يكن

سائر الاجزاء من الحيوان والحساس والجسم النامى موضوعا لعلم مدون آخر وبحثنا فى العلم الاول عن الاحوال اللاحقة للانسان بواسطة الحيوان او الحساس او الجسم النامى لم يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين لان الاحوال اللاحقة للانسان بهذه الوسائط التى هى اخص من الجسم ليست من العوارض الذاتية للجسم بل من عوارضه الغريبة اللاحقة له لامر اخص فلاتكون تلك المسائل من مسائل العلم الاعلى قطعا بل من مسائل الادنى فقط وانما يلزم الاختلاط لووجب ان يبحث فى العلم الادنى عن جميع العوارض الذاتية اللاحقة بواسطة الجزء الاعم حتى اللاحق بواسطة الجسم او الجوهر اووجب ان يكون كل جزء اعم حتى الحيوان والحساس والجسم النامى التى يبحث فيه عن عوارضها الذاتية موضوعا لعلم مدون اخرا على منه كالجسم فقد ظهر ان لزوم الاختلاط يكفيه احد الوجوبين ومن زعمهم ان اللزوم انما يتحقق بمجموع الوجوبين لاباحدهما صرف الكلمة او فى قوله او كان كل جزء آه عن ظاهرها الى معنى واو الواصلة لكنه توهم فاسد نعم يتجه على المحشى ابحاث الاول ان الاولى فى الشق الاول من الترديد ان يقيد الاغراض الذاتية باللاحقة بواسطة الجزء الاعم كما اشرنا لانه المقابل للشق الثانى الاان يقال ترك ذلك التقييد للايماء الى جريان الوجه الرابع من وجوه الايراد على الدليل الاول ههنا ايضا الثانى ان الصواب فى الشق الثانى ان يقول او كان كل جزء اعم او فصله القريب او خاصة موضوعا لعلم آخرا على منه اذ الاختلاط حاصل على التقديرين الاخيرين ايضا ضرورة ان اللاحق للانسان مثلا بواسطة الحيوان عرض ذاتى للحساس والماشى ايضا فلزوم الاختلاط على الثانى لايتوقف على كون كل جزء اعم موضوعا لعلم آخر اللهم الاان يخصص الجزء الاعم فى كلامه بالجنس ثم يحمل الكلام على التمثيل كما يقتضيه المقابلة فى الاستدلال المذكور اذ العلم الاعلى فيه بمعنى ما كان موضوعه اعم من موضوع الادنى سواء كان جزء اعم او خارجا اعم الثالث





ان لزوم الاختلاط متحقق مع انتفاء الوجوبين فيما كان كل جزء اعم لموضوع الادنى جزء اعم او مساويا لموضوع الاعلى كما اذا كان الانسان موضوع الادنى والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل اللاحق للانسان والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل اللاحق للانسان بواسطة جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم الادنى يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين وان لم يجب البحث عن جميع اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم ولا كون كل جزء اعم موضوعا لعلم اخرا على منه فالصواب ان يوتى بشق ثالث بان يقال اووجب ان يكون كل جزء اعم لموضوع العلم الادنى جزء لموضوع العلم الاعلى وهو ايضا مم قوله على انهم آه لما امكن دفع المنع السابق بان المحذور غير منحصر فى لزوم الاختلاط بين مسائل العلمين المدونين بالفعل بل لزوم الاختلاط على تقدير تدوين علم موضوعه اعم من موضوع علم ادنى منه محذور ايضا فلاشك فى لزومه او بان هذا المنع انما يفيد صحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم الذى لم يكن موضوعا لعلم مدون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلوم لاصحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم مطلقا كما هو مقتضى تعريف المتأخرين بادر الى العلاوة بالترقى من المنع الى النقض بالجريان والتخلف يعنى لو سلم لزوم الاختلاط فهذا الدليل جار فى عدم صحة جعلهم الاخص المذكور كالمتحرك والساكن للجسم من عوارضه الذاتية المبحوث عنها فى العلوم فانا اذا فرضنا الجسم العنصرى موضوعا لعلم ادنى من الحكمة الطبيعية وبحثنا فيه عن الساكن المساوى لموضوعه يلزم اختلاط مسائله بمسائل الحكمة الطبيعية فلو صح ذلك الدليل يلزم ان لايصح جعل ذلك الاخص من الاعراض الذاتية للجسم مع تخلف حكم المدعى لانه صحيح حيث جعلوه منها وفاقا بين الفريقين واقول بل يلزم ذلك الاختلاط فى تجويزهم كون احد العلمين اعلى من الاخر مع تجويز وقوع نوع الموضوع او نوع عرضه الذاتى موضوع المسئلة ووقوع العرض الذاتى لذلك النوع

محمولها كما اذا فرضنا علما موضوعه الجسم النامى او الحيوان فقولهم
كل حيوان فله قوة اللمس يكون مسئلة مشتركة بينه وبين الحكمة الطبيعية
ولعله لم يتعرض له لان امثال تلك المسئلة التى لم يكن محمولها عرضا ذاتيا
لموضوع العلم ليست من مسائل ذلك العلم حقيقة بل هو من مسائله
حقيقة ما يرجع اليها تلك المسائل بخلاف المسئلة التى محمولها عرض ذاتى
اخص كما لا يخفى قوله الان يقال الخلط قبيح آه جواب عن النقض
بمنع الجريان مستندا بتحرير الدليل بان المراد لزوم الخلط الكثير الاقبح
الكافى فى عدم جعلهم ذلك اللاحق من الاعراض الذاتية او بمنع التخلف
فى مادة الجريان مستندا بان الخلط اللازم فيها قليل مغتفر بخلاف الخلط
اللازم ههنا قال الشارح فقولهم ما يبحث فيه آه اى اذا عرفت هذا التفصيل
فى جانبى موضوعات المسائل ومحمولاتها فاعلم ان قولهم ما يبحث فيه
عن اعراضه آه لا بد ان يحمل على معنى مجمل يفصله ما ذكرنا فالفاء فصيحة
للترتيب بين العلمين لا للترتيب ذاته على ذات ما سبق من التفصيل والا للغا قوله
اذ لا ريب آه اللهم الا ان يكون توكيدا او تعيينا بان منشأ الترتب هو تفصل
جانب المحمولات ولا مدخل فيه لتفصيل جانب الموضوعات وحاصل
استدلاله الش انه كلما وقع البحث فى العلوم عن الاحوال المختصة بانواع
الموضوع فتعريفهم هذا محمول على معنى مجمل يفصله ما ذكرنا ومتى كان
محمولا على ذلك فلا بد من تأويله اما بالمسامحة فيه او باثبات الفرق بين
المحمولين ينتج من الاقترانى الشرطى شرطية باستثناء مقدمها بلا ريب
ينتج ان تعريفهم مؤول باحد التأويلين فيصح تفسيرنا السابق اما الصغرى
الشرطية فظ واما الكبرى فلان المتأخرين لما لم يأخذوا الاحوال المنسوبة
فى تعريفهم كالشيخ بل اخذوا الاعراض الذاتية فقط كان الظ من تعريفهم
ان موضوع العلم ما لا يبحث فى ذلك العلم الا عن اعراضه الذاتية لا عن
اعراضه الغريبة اصلا فلو لم يؤول باحد التأويلين بل ابقى على هذا الظ
لم يصدق على فرد من موضوعات العلوم فى اعتقادهم واللازم بط ضرورة

وقوله



وقوله فان قلت لا حاجة آه منع تلك الكبرى بان يقال لا نم انه كلما وجب حمل
مرادهم على هذا المعنى المجمل يلزم احتياج تعريفهم الى احد التأويلين
وانما يحتاج اليه لو لم يكن محمول كل مسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم
او من قسم الشامل على سبيل التقابل وذلك مم وقوله قلت صرح آه
ابطال لذلك السند بان بعض محمولات المسائل لاحق لموضوع العلم لامر
اخص ولا شئ من اللاحق لامر اخص بعرض ذاتى له بدليل تصريح الشيخ
بذلك وقوله فان قلت لم يجعله الشيخ آه منع لتصريح الشيخ الذى هو دليل
الكبرى من دليل ابطال السند وقوله قلت هذا الكلام من الشيخ آه اثبات
للتصريح المم وقوله وايضا قد شرط الشيخ ابطال لذلك السند بدليل
آخر بان يقال بعض محمولات المسائل الشاملة على سبيل التقابل
ليس بينه وبين مقابله تقابل التضاد الحقيقى ولا العدم والملكة وكل عرض
ذاتى شامل على سبيل التقابل فبينه وبين مقابله احد التقابلين ينتج
من الشكل الثانى ان بعض تلك المحمولات ليس بعرض ذاتى شامل على سبيل
التقابل كما انه ليس بعرض ذاتى شامل على الاطلاق فيبطل السند المذكور
المساوى بخفاء الكبرى المم اذ ليس ههنا احتمال آخر يوجب خفاؤها
سواه هذا الذى ذكرناه هو مقتضى سوق كلام الش فما يظهر من كلام
المحشى ههنا من ان هذه الابحاث متوجه على نفس تعريفهم لا على دعوى
الاحتياج الى احد التأويلين فمحل نظر لا يخفى قوله اى بعد اعتبار المسامحة
آه لا يخفى ان المسامحة ههنا محتملة لوجوه الاول ان يراد بالاعراض الذاتية
الاعراض الذاتية وما يتضمنها من الاعراض الغريبة الراجعة على طريق
عموم المجاز وهى التى اشار اليها المحشى بعطف قوله وتأويل ما يبحث
فيه آه على المسامحة عطف تفسير كما يدل عليه كلامه فيما بعد والثانى ان
يراد بالبحث عن الاعراض الذاتية البحث الراجع اليها فالتجوز فى الاعراض
الذاتية بل فى البحث عنها والثالث ان يكون اضافة الاعراض الذاتية الى
ضمير الموصول لادنى الملابسة اى الاعراض الذاتية المتعلقة سواء كانت

اعراضا ذاتية لنفسه اولعرضه الذاتى اولنوع احدهما وهذا الوجه هو
الذى اشار اليه الش فى الحاشية الجديدة لشرح المطالع فح لاتجوز
فى العرض الذاتى ولافى البحث عنه بل فى اضافة الاعراض الذاتية الى
ضمير الموصول لان الاضافة لادنى الملابسة اضافة مجازية على سبيل المجاز
العقلى لان نسبة المضاف بالاضافة المعنوية انما يكون نسبة الى ماهوله
اذا وجد هناك معنى لام الاختصاص بالمضاف اليه ومطلق التعلق اعم
من الاختصاص اذ تقرر هذا فاعلم ان مراد الش من المسامحة ههنا احد
الوجوه الثلثة التى بكل منها يكون تعريفهم مجملا لذلك التفصيل والتفسير
السابق واحد منها هو الثانى على ظ كلام الش والاول كما يدل عليه المحشى
فالوجه ان يترك ذلك العطف لئلا يختص المسامحة فى كلام الش لبعض
هذه الوجوه اذ ليس الش فى صدد وجوب التفسير السابق والا لم يصح
منه التوجيه الاخر باثبات الفرق بين المحمولين بل هو صدد صحته وصحته
لاينافى صحة غيره من تلك الوجوه واما ما زعمه الخلخالى ههنا من ان مراد
الش من المسامحة ههنا هو الوجه الثالث فقط ففاسد مستلزم لبطلان
التفسير السابق لما عرفت من انه على هذا لاتجوز فى الاعراض الذاتية
ولافى البحث عنها فلا يصح التفسير بالرجوع وحمل ذلك على التفسير
باللازم يأباه مقام التفسير والايضاح قوله فكيف يكون مجملا لذلك
التفسير آه لعله معارضة فى المقدمة المدللة اذ لاريب آه بان قولهم هذا
لايكون مجملا لذلك التفصيل لانه ليس بشامل له وانما هو شامل للمحمولات
التى هى عوارض ذاتية لموضوع العلم شمول الكلى لجزئياته ومجمل تفصيل
يجب ان يكون شاملا له وحاصل الدفع انه ان اريد انه ليس بشامل بظاهره
فمسلم وغير مضر له اذ لايثبت نقيض مدعى الش لان مدعاه انه مجمل له ولو
بعد اعتبار المسامحة فيه وان اراد انه ليس بشامل له مطلقا فظ المنع لما
عرفت لايقال فى توجيه المحشى ههنا قصور حيث اقتصر فى الشمول على
اعتبار المسامحة وكان عليه ان يقول اى بعد اعتبار المسامحة او اثبات





الفرق بين المحمولين لانا نقول على تقدير كون التعريف مبنيا على اثبات
الفرق لايكون الاعراض الذاتية شاملة لانفس تلك المحمولات المختصة
بالانواع بل للاعراض الذاتية التى ترجع تلك المحمولات اليها واذا احتاج
الى توجيه كلامه فيما بعد بقوله وانما اكتفى فى توجيه كلامهم اولا آه اى
فى التفسير بالرجوع وفى قوله فقولهم مجمل تفصيله ماذكرنا قوله لكونه
من قبيل اثبات اصطلاح جديد من غير سند يعتد به وانما قال من غير سند
يعتد به للاشارة الى ان مجرد ظ التعريف لايكون سندا يعتد به لاحتمال
كونه مبنيا على المسامحة لاعلى اثبات الفرق واذا ثبت الاحتمال سقط
الاستدلال والاستناد ونحن نقول لاشك ان هناك مفهوما مرددا بين
المحمولات لاحقا للموضوع لذاته اولمساويه متحدا معه فى الواقع فيكون
عرضا ذاتيا ومحمولا بالاصطلاح العتيق سواء سمى ذلك العلم
محمول العلم اولا فان اراد الاصطلاح الجديد فى اطلاق لفظ العرض
الذاتى على ذلك المفهوم المردد فهو ظ الفساد وان اراد الاصطلاح
فى اطلاق محمول العلم عليه فعلى تقدير تسليمه لايجدى ههنا اذ ليس
تعريفهم مشتملا على محمول العلم بل على لفظ العرض الذاتى وعلى لفظ
البحث والحمل مطلقا اللهم الا ان يحمل مراده على الاصطلاح الجديد فى لفظ
البحث بناء على ان مجرد الاتحاد لايسمى عندهم بحثا وحملا مالم يقصده
الحاكم ولم يحكم به صريحا وضمنا فذلك المفهوم المردد انما يسمى محمولا
عندهم اذا قصد واحمله على موضوع الفن فى ضمن حمل محمولات المسائل
على موضوعاتها فعلى هذا يكون التوجيه الاول من توجيهى الش مبنيا
على ان ليس غرضهم فى كل مسئلة الا اثبات محمولها لموضوعها كما هو الظ
وهو الحق باقامة البراهين والادلة والتوجيه الثانى منهما مبنيا على ان
غرضهم فى كل مسئلة اثبات محمولين محمول المسئلة لموضوعها ومحمول العلم
لموضوعه فى ضمن الاثبات الاول فظهر انه على التوجيه الثانى لامجازا
فى الاعراض الذاتية ولافى اضافتها الا ضمير الموصول ولافى البحث نعم

فيه صرف البحث والاعراض الذاتية عن ظاهرها اذ الظ منهما هو محمولات المسائل و حملها الا ما يتضمنان له لا يقال فعلى هذا كان التوجيه الثانى ايضا مسامحة اذ المسامحة هى استعمال اللفظ فى خلاف الظ فلا يصح المقابلة بين التوجيهين لانا نقول ليس المسامحة مجرد ذلك بل هو استعمال اللفظ فى خلاف الظ لظهور المراد لما فصلوا محمولات المسائل فى محال دون محمول العلم كان حمل الاعراض الذاتية على مجموع الاعراض الذاتية وما يتضمنها ولو بطريق المجاز اظهر من حملها على محمولات العلم ولو بطريق الحقيقة واذا كان التوجيه الاول مسامحة دون الثانى قوله ولا يبعد ان يحمل آه لان رجوع البحث فى العلم الى الاعراض الذاتية يحتمل الرجوع بان يكون الاعراض المبحوث عنها فى العلم راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوعه لتضمنها اياها وهو التأويل الاول ويحتمل الرجوع بان يكون كذلك بل بان يكون البحث عن الاعراض فى العلم راجعا الى الاعراض الذاتية لموضوعه وهو التأويل الثانى كذا نقل عنه واقول لا يخفى ان تفسير الش اما مبنى على حمل البحث الصريح فى المسائل الراجع الى البحث عن الاعراض الذاتية على ان يراد بالاعراض الذاتية ما هو اعم منها ومما يرجع اليها مجازا كما هو توجيه الاول واما مبنى على حمل البحث على البحث الضمير المرجوع اليه على ان يحمل الاعراض الذاتية على حقيقتها كما هو التوجيه الثانى ولا يجوز ان يكون مبنيا على كلا الحملين معا والا لكان الاعراض فى تعريفهم حقيقة ومجازا وهو بط فكيف يحمل التفسير السابق على معنى شامل للتوجيهين معا اللهم الا ان يكون تفسيرا بلازم كل من التوجيهين فمعنى تفسير الش ح انهم لا يريدون ظاهر التعريف من كون البحث فى كل مسئلة بحثا عن العرض الذاتى لموضوع العلم بل يريدون معنى مستلزما لرجوع الابحاث فى المسائل الى الاعراض الذاتية للموضوع وذلك المعنى اما بحمل البحث و الاعراض الذاتية على ما يصرح بهما فى المسائل واما بحملهما على ما يتضمنان ولا يخفى ما فيه من البعد

ولذا



ولذا اشار الى بعده بقوله ولا يبعد اى كل البعد ولعله اوردناه من السؤال والجواب قال فلا تغفل اولما يرد عليه من ان حمل التفسير على معنى شامل يأباه تفريع قوله فقولهم مجمل تفصيله آه على ما سبق لما قدمنا انه انما يكون مجملا لذلك التفصيل على التوجيه الاول لا على التوجيه الثانى اللهم الا ان يكون مجملا له بملاحظة كون ذلك البحث بحثا راجعا اليه ابحاث المسائل اوللاشارة الى ان حمل التفسير السابق على معنى شامل لا يوجب كون التوجيه الثانى مسامحة ايضا حتى لا يصح المقابلة بين التوجيهين بل غاية ما يوجبه كون كلا التوجيهين خلاف الظ من تعريفهم كما شرنا قوله فيه انه يجوز آه منع لصغرى القياس الاقترانى الشرطى القائلة بانه كلما وقع البحث فى العلوم عن الاحوال المختصة بانواع الموضوع فقولهم هذا يجب ان يحمل على معنى مجمل تفصيله ما ذكرنا كما اشرنا مستندا بانه انما يجب حمله على ذلك المعنى لو كان البحث عن الاحوال المختصة مقصودا اصليا من غير اعتبار الرجوع الى البحث عن الاعراض الذاتية وذلك مم لجواز ان يكون بحثهم عنها على سبيل التطفل اولكونه راجعا اليها لا لذاته على سبيل الاصالة وههنا بحث هو انه ان اراد بوقوعه على سبيل التطفل ان يكون ذكرهم اياه بالتبع من غير رجوعه الى البحث عن الاعراض الذاتية فمم بطلانه قطعا يأباه ما يأتى من كلامه من اعتبار ضم النشر المبنى على الرجوع فى كلا التوجيهين معا وان اراد به ان يكون ذكرهم اياه بالتبع لكونه راجعا الى ما هو المق الاصلى فهو بعينه التوجيه الثانى المشار اليه بقوله اوراجعا الى البحث آه لا توجيه آخر والجواب النافى كلامه تسامحا ومراده ان يكون كلا التوجيهين مبنيين على كون ذلك البحث منهم واقعا بالتبع وراجعا الى ما هو المق الاصلى لكن بحثهم عنها اما لكونه راجعا اليه وهو التوجيه الثانى من توجيهه ههنا واما لامر آخر مثل تفصيل العرض الذاتى المجمل وان كان راجعا فى نفسه وهو توجيهه الثانى نعم الظ ان يقول فيه انه يجوز ان يكون بحثهم عنها بالتبع اما لكونه

راجعا الى المق الاصلى واما لامر آخر لايقال التوجيه المبنى على الرجوع
هو بعينه التوجيه من توجيهى الش لانا نقول هذا مما توهمه الناظرون
وليس بشئ وتحقيق هذا المقام هو ان غرضهم الاصلى فى كل مسئلة اما
ان يكون اثبات محمول واحد محمول المسئلة فقط او محمول العلم فقط او اثبات
محمولين محمول لموضوعها ومحمول العلم لموضوعه فى ضمن اثبات الاول
فالاول هو مبنى التوجيه الاول من توجيهى الش والثالث مبنى توجيهه
الثانى كما عرفت والثانى هو مبنى توجيهى المحشى ههنا اذ لاشك ان قولهم
ما يبحث فيه عن لاعراض الذاتية تعبير عما هو المق الاصلى فانما يلزم
الاحتياج الى صرفه عن ظاهره الى معنى مجمل
يفصله ما ذكره الش اذا كان بحثهم
عن الاحوال المختصة بالانواع
مقصودا اصليا لهم
ايضا
م

هذا آخر ما وفقه الله سبحانه بعنوان ترقيم الطبع هذا الكتاب بعون الله
الملك العزيز العلام من تعليقات الفاضل الشهير بكلنوى
على مير التهذيب من المنطق والكلام فرحم الله المؤلفين وكافة
المؤمنين واسكنهم فسيح الجنة باعلى المقام بحمية السلطنة
العلية ايده الله دولته الى يوم القيمة يسر الله حسن ختامه بالعبد
الضعيف مفتقرا الى رحمة ربه اللطيف السيد
عبد الرحيم محب جعل الله فعله موافقا لما يرضيه ويحب
باواخر شوال المكرم فى عام اربع وثلثين
ومائتين والف من هجرة من له
العز والشرف
م